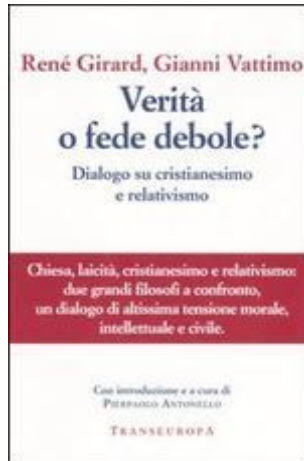


René Girard, Gianni Vattimo

VERITA' O FEDE DEBOLE?

Dialogo su Cristianesimo e relativismo



Il ruolo della religione cristiana nel mondo globalizzato e multiculturale, il suo rapporto con la morale, il complesso e delicato confronto tra verità e libertà e tra relativismo e fede, i pericoli e le tensioni di un mondo dove sembrano riaffacciarsi nuove forme di violenza di matrice religiosa. Attorno a questi temi si sta articolando, ormai da qualche anno, anche il dialogo fra due dei più grandi pensatori viventi: l'antropologo francese René Girard e il filosofo italiano Gianni Vattimo, dialogo che sta contribuendo vivacemente alla costruzione di una nuova comprensione di problemi al centro del nostro interesse più profondo. Partendo da presupposti speculativi differenti (l'antropologia cristiana di Girard, e la filosofia heideggeriana di Vattimo), le risposte dei due pensatori sono non di rado contrapposte, ma rimandano anche alla condivisione di alcuni valori, e a un comune atteggiamento di dialogo.



Quest'opera è stata realizzata col parziale contributo della Provincia di Ancona e del Comune di Falconara Marittima, amministrazioni alle quali si deve anche il parziale contributo per la realizzazione della videoconferenza sul tema "Fede e relativismo" promossa e organizzata da Giulio Milani per Transeuropa nell'ambito del convegno di studi "Identità e desiderio". Il convegno, tenutosi nella città di Falconara Marittima il 10 e l'11 marzo 2006, è stato ideato, coordinato e condotto da Pierpaolo Antonello e Giuseppe Fornari. Il testo della videoconferenza, la cui versione integrale è disponibile in free download sul sito della casa editrice, è qui pubblicato per la prima volta.

Renè Girard, Gianni Vattimo

**VERITA'
O FEDE DEBOLE?**
Dialogo su Cristianesimo e relativismo

a cura di Pierpaolo Antonello

TRANSEUROPA

Direzione editoriale
Giulio Milani

© 2000 PIER VITTORIO E ASSOCIATI,
TRANSEUROPA, MASSA

WWW.TRANSEUROPALIBRI.IT

ISBN 88-7580-018-9

INTRODUZIONE

Fra le tante «guerre di religione», presunte o reali, che caratterizzano il dibattito filosofico e pubblicistico contemporaneo, quella fra laicismo e religione – fra la necessità del pluralismo confessionale e culturale richiesta dallo stato democratico e la presunta cultura autoritaria delle religioni – si sta imponendo come una delle più combattute e pervasive. Come spesso accade, questo genere di dibattiti soffre di polarizzazioni che servono più allo spirito di polemica o alla semplificazione espositiva imposta dai mezzi di comunicazione che a un'articolazione più specifica dei termini della questione. Anche nel nostro paese, le discussioni cui assistiamo oggi sembrano tese soprattutto a dimostrare la “differenza” dei valori in campo e dei contendenti – laici e materialisti da una parte, cristiani e fideistici dall'altra – fra cui non mancano le posizioni oltranziste. D'altro canto, è pur vero che nel mezzo della disputa si stanno rendendo disponibili alcune proposte teoriche che non pongono steccati sul campo, proponendo piuttosto un'effettiva conciliazione fra Cristianesimo e laicità, fra il relativismo della società liberale e l'accettazione del ruolo e dell'importanza delle religioni nell'esistenza pubblica e privata degli individui.¹

Come contributo alla discussione, questo libro vuol proporre due voci che non separano i campi della contesa ma

li *uniscono*, affidandosi a un'intuizione che era già stata parzialmente elaborata da Max Weber, e argomentata più recentemente da Marcel Gauchet, ossia che la secolarizzazione – e quindi il laicismo – sono sostanzialmente prodotti del Cristianesimo; cioè «che il Cristianesimo sia [...] *la religione dell'uscita dalla religione*»,² e che la democrazia, il libero mercato, i diritti civili, le libertà individuali, siano stati, non diremo inventati in senso assoluto, ma “facilitati” dalle culture cristiane – tanto che anche un filosofo scettico e allergico al religioso come Richard Rorty lo ha recentemente ammesso.³

Il proposito di questo libro diventa di fatto duplice: da una parte, si vogliono fornire al lettore alcuni spunti di riflessione attorno a problemi che sono al centro della discussione filosofica degli ultimi anni, soprattutto in relazione al rapporto fra religione e modernità, al complesso e delicato confronto tra verità e libertà e tra relativismo e fede in un mondo dove si sono riaffacciate nuove forme di violenza di matrice religiosa; dall'altra, c'è il desiderio di render conto di un avvicinamento filosofico che si è sviluppato negli ultimi dieci anni fra due dei maggiori pensatori contemporanei, l'antropologo francese René Girard e il filosofo italiano Gianni Vattimo, attraverso una serie di dialoghi occorsi in varie occasioni pubbliche o accademiche e qui riuniti per la prima volta.

Proprio perché si tratta di presentare al lettore l'esito di un incontro e di una discussione aperta e amichevole, priva d'ogni acrimonia polemica e improntata a grande rispetto reciproco, abbiamo voluto porre in risalto i momenti dialogici, e lasciare come apparato d'appendice l'articolazione più strettamente filosofica di questo confronto, comprensivo di due saggi in cui Girard e Vattimo si glossano a vicenda

sottolineando i punti d'incontro come i rispettivi dissensi. Più che un trattato sistematico di filosofia o di teologia – ipotesi eccentrica rispetto alle circostanze da cui scaturiscono i dialoghi qui raccolti – questo libro può forse definirsi il “diario” di un confronto, di uno sforzo di comprensione e persuasione reciproca che ha avuto poco di programmato, a parte la disponibilità d'entrambi alla discussione: rivela piuttosto una convergenza d'interessi e di quesiti conoscitivi-filosofici che hanno «la morte di Dio» – nel suo doppio significato filosofico e antropologico – per tema unificante, che entrambi i pensatori riconducono a Nietzsche (definito da Girard come il più grande teologo moderno dopo San Paolo).

Nella prospettiva di Vattimo, che risponde a un vocabolario e a un esercizio interpretativo più strettamente filosofico, la morte di Dio è incarnazione, è *kénosis*: un indebolimento della sua potenza trascendentale che ci ha storicamente condotto alla conseguente destrutturazione di *tutte le verità* ontologiche che hanno caratterizzato la storia e il pensiero dell'uomo. Per Girard – che adotta invece una prospettiva squisitamente antropologica – la morte di Dio è la morte *reale* di una vittima innocente, anzi della vittima innocente per anto-nomasia, il Cristo: colui che è capace di svelare, proprio attraverso la sua morte, le cose nascoste agli uomini «sin dalla fondazione del mondo».

La scommessa teorica ed ermeneutica che lega le riflessioni di Vattimo a quelle di Girard si basa sulla presa di coscienza che il Cristianesimo non è una “religione” in senso proprio, ma il principio di destrutturazione di tutti i culti arcaici: questo principio deve vestirsi da “religione” istituzionale se vuole entrare in dialogo con la storicità dei credi tradizionali. Come un cavallo di Troia, si colloca dentro il castello millenario delle religioni naturali e lo svuota

dall'interno, assumendone il linguaggio e la simbolica, ma rovesciandone completamente il significato, demistificando tutta la violenza su cui erano stati eretti i bastioni della fortezza religiosa tradizionale. Il nesso fra religione e violenza oggi così eclatante, non nasce perché le religioni siano intrinsecamente violente, ma proprio perché la religione è innanzitutto un sapere sulla violenza degli uomini. Questa demistificazione è operata, secondo Girard, dalla rivelazione imposta inesorabilmente dalla tradizione giudaico-cristiana, una rivelazione che riguarda l'innocenza di tutte le vittime che per ragioni personali, sociali o politiche sono state espulse o uccise nel lungo e tormentato cammino della storia dell'uomo. La morte di Cristo, e la sua rimemorazione attraverso i Vangeli e gli strumenti liturgici, hanno contribuito alla progressiva presa di consapevolezza della posizione persecutoria assunta dagli uomini e dalle società nel corso dei secoli.

Il Vangelo diventa pertanto la chiave ermeneutica che permette di rileggere sia la mitologia che le antiche scritture come progressiva presa di coscienza storica della matrice violenta dell'ordine culturale, e il sacrificio di Cristo come il momento di rottura dell'equilibrio che manteneva stabile, ricorsivo, mitico, il meccanismo simbolico-religioso su cui erano basate le società arcaiche. Il Cristianesimo è il culmine di una fase di sviluppo antropologico che vede l'uomo alle prese col pericolo del contagio della violenza interna alla comunità: a questo pericolo l'uomo non riesce a porre rimedio se non cercando e trovando sempre nuovi capri espiatori – creduti colpevoli, ma in realtà innocenti. «È meglio che uno solo muoia piuttosto che l'intera comunità perisca», recita la logica sacrificale; «Mi hanno odiato senza ragione» rivela Cristo (Gv 15, 25). Il Cristianesimo rappresenta il momento in cui l'uomo si libera dalla necessità di ricorrere ai capri

espiatori e alla loro immolazione per risolvere i conflitti e le crisi comunitarie, rendendosi consapevole dell'innocenza di queste vittime e dell'arbitrarietà della loro colpevolizzazione.

E proprio questa morte, che il Cristianesimo ha proposto come fondativa e rivelativa, e che la tradizione culturale (e non solo filosofica) occidentale ha introiettato e metabolizzato fino alle sue ultime conseguenze, è alla base dei processi culturali che hanno portato, attraverso un andamento storico non privo d'ostacoli e resistenze e inerzie di carattere socio-antropologico, al mondo occidentale come lo conosciamo: cioè animato da principi etici in base ai quali il diritto e le libertà d'ogni singolo individuo devono essere tutelati, le vittime vanno soccorse e protette, un mondo in cui la separazione tra Stato e Chiesa è un dato acquisito non solo dalla storia ma prescritto dalla stessa dottrina cristiana, che esplicitamente prevede le ragioni della politica, ancorché non le ritenga sufficienti per la vera pace dell'uomo.⁴

La rottura del cerchio sacrificale compiuta dalla rivelazione giudaico-cristiana ha dunque messo in moto uno sviluppo storico che culmina nell'epoca attuale, nella nuova speciazione postmoderna, rilevando uno straordinario paradosso: proprio nel momento in cui sembra volersi definitivamente liberare dalla costrizione dei vincoli religiosi e confessionali, la cultura occidentale rivela – attraverso quella che Girard definisce «un'espulsione razionalista del religioso» – la sua radice più profondamente cristiana. L'intero orizzonte ideologico della cultura contemporanea è infatti costruito attorno alla centralità delle vittime: le vittime della Shoa, le vittime del capitalismo, le vittime delle ingiustizie sociali, delle guerre, delle persecuzioni politiche, del disastro ecologico, delle discriminazioni razziali, sessuali, religiose. E

soprattutto la tradizione giudaico-cristiana ha posto questa vittima innocente al centro del nostro orizzonte discorsivo.

Se partiamo quindi dalla premessa che Cristianesimo e secolarizzazione (e il laicismo e il relativismo come sottoprodotti) sono strettamente legati, serve spostare la discussione a un grado ulteriore riguardo alle modalità di questo processo di secolarizzazione, tanto dal punto di vista storico che da quello della sua fenomenologia contemporanea. Su questo, certamente Vattimo si è speso in maniera più ampia e articolata di Girard, sia nelle pagine qui presentate per la prima volta che in libri come *La fine della modernità* (1985), *La società trasparente* (1989), *Dopo la cristianità* (2002), *Nichilismo e emancipazione* (2003). Lo sforzo di Vattimo in questi anni è consistito nel piegare l'heideggerismo per farne una filosofia all'altezza della frammentazione di senso in cui l'uomo post-moderno occidentale si è trovato immerso – una filosofia che ci potesse assistere come strumento di diagnosi in questo passaggio epocale, e capace di costruire un orizzonte di attese in cui potessero trovare collocazione determinate scelte politiche di carattere progressista ed emancipatorio.

Poiché Girard non è un pensatore pubblico o un intellettuale militante in senso tradizionale, ha fatto poco uso della sua riflessione antropologica per leggere la realtà sociale e politica contemporanea, più interessato all'analisi delle culture mitiche da una parte, e alla perspicacia rivelativa della Bibbia rispetto alla violenza sacrale delle religioni naturali dall'altra. Recentemente, tuttavia, si è trovato coinvolto in una serie dibattiti pubblici allorché determinati eventi storici (il terrorismo di matrice religiosa *in primis*) si sono presentati come pertinenti rispetto alle sue prospettive teoriche: nel

Novecento pochi, come lui, hanno infatti pensato con tanta assiduità al rapporto fra religione e violenza. Da questo punto di vista, bisogna riconoscere a Vattimo di aver avvicinato un autore “inattuale” (e poco *politically correct*) come Girard e di aver cominciato a discutere del ruolo e dell'importanza della religione all'interno della propria prospettiva filosofica ed esistenziale in tempi non sospetti – dalle prime letture girardiane della metà degli anni Ottanta agli incontri statunitensi della metà degli anni Novanta – ossia ben prima che i fatti di cronaca ne imponessero drammaticamente l'urgenza.⁵ D'altro canto, Vattimo è rimasto fedele alla sua posizione decostruttiva, ermeneutica e relativistica, anche all'indomani dell'11 settembre, mentre una schiera d'intellettuali di varia estrazione si prodigava per cantare il *de profundis* al postmoderno e alle sue declinazioni filosofiche.

La preoccupazione principale del filosofo italiano (e in questi dialoghi si nota l'urgenza con cui la pone) rimane, da una parte, quella di elaborare un sistema di pensiero che contribuisca a destrutturare tutte le pretese di definizione “naturale”, fissista, di cosa sia l'uomo, denunciandone le verità ontologiche, immutabili, “scientifiche” come prodotti storici e contingenti e soprattutto come strumenti d'imposizione coercitiva da parte di quanti, volta a volta, hanno detenuto il potere simbolico, politico, economico; dall'altra, iscrivere la tradizione ermeneutica all'interno di una storia della rivelazione, constatando attraverso una dichiarata lettura heideggeriana di Girard il legame fra «ontologia nichilistica e *kénosis* di Dio». In Vattimo sembra leggersi una visione “teleologica” del destino del Cristianesimo che si direbbe procedere, attraverso l'opera della grazia e della redenzione, secondo un finalismo lineare e immanente: il destino della cristianità sarà quello di dissolvere tutte le strutture

ontologiche e di verità che l'uomo, violentemente, ha imposto agli altri uomini, e con esse tutti gli apparati burocratici e coercitivi che limitano le libertà individuali, aprendo la strada a una comunità dell'amore fondata sulla condivisione di principi negoziabili sulla base di un accordo intersoggettivo. Girard scorge in questa posizione una speranza oltremodo ottimistica di sviluppo storico, che si baserebbe su una prospettiva filosofica troppo legata a una dimensione squisitamente linguistica e che avrebbe dissolto, per le stesse ragioni politiche che ne hanno animato il progetto, il principio di realtà. Viceversa, il discorso di Girard parte da una prospettiva antropologica di stampo squisitamente realistico, dominata da quello che lui nomina come *sensu comune*, guardando all'uomo e alla storia in un contesto di «permanenza evolutiva», senza cioè attribuire delle caratteristiche immutabili alla natura umana – circostanza che ovviamente avrebbe impedito al Cristianesimo di cambiare il mondo – ma riferendosi a forme di «resistenza» antropologica, sociologica, psicologica tali da richiedere processi di trasformazione di lunga durata. Niente di ontologicamente stabile, ma uno sviluppo che procede in maniera molto più lenta e faticosa di quanto ognuno di noi (e Vattimo stesso) potrebbe augurarsi. Girard non crede per esempio che la postmoderna consapevolezza di vivere in «un mondo di mezze-verità relative»⁶ possa rappresentare, per l'uomo contemporaneo, una stagione priva di ansie e nevrosi. Inoltre, a suo avviso il «consenso linguistico intersoggettivo» espresso dalla comunità della carità preconizzata da Vattimo – una comunità che dovrebbe pacificarsi attraverso una pratica di dialogo interpersonale, operando una condivisione di linguaggio e di preferenze – è di fatto troppo solipsista, perché non articola le modalità e i pericoli delle relazioni ad essa interne, non ne riconosce cioè la natura *mimetica* (altrimenti

definibile come imitativa e rivalitaria), e dunque non è in grado di prevederne e controllarne i risvolti antagonisti e violenti che vi permangono.

Girard, pur condividendo molte delle premesse teoriche di Vattimo, mette fra parentesi questa “fiducia” del filosofo italiano in un cammino linearmente “progressivo” della storia della rivelazione, aprendo la porta al dubbio rispetto a possibili convulsioni storiche presenti e future che non esita a nominare come *tragedia*; preferisce affidarsi, con questo, alla parola «apocalittica», che si ripropone all’uomo contemporaneo nel suo doppio significato: apocalisse come *rivelazione* e come dispiegamento della *violenza*. La rivelazione del messaggio cristiano, un messaggio che rompe gli argini imposti dal sacro naturale, può portare l’uomo alla salvezza della pace di Dio, ma può anche privarlo di quelle protezioni sacrali che erano state erette per proteggerlo dalla sua stessa violenza. Il Cristianesimo è creativamente liberatorio, ma in questa liberazione c’è posto anche per una creatività negativa, diabolica e distruttrice. Se il meccanismo sacrificale non può più funzionare perché ne è stata rivelata l’assoluta ingiustizia e arbitrarietà, la società moderna si trova in una nuova fase *sperimentale* in cui la storia diventa laboratorio per trovare nuovi meccanismi di equilibrio e stabilità. L’uomo d’oggi si serve pertanto di strutture di “contenimento” che riescono – basandosi su forme di trascendenza secolarizzata come l’ideologia dello stato democratico, la tecnologia, il capitalismo avanzato, la spettacolarizzazione mass-mediatica, la mercificazione dei rapporti individuali – a ritardare l’evento apocalittico: di qui la necessità di non affrettare la dissoluzione del cosiddetto *katechon*, cioè delle strutture che tengono momentaneamente a freno la violenza dell’uomo, incluse quelle politiche ed

ecclesiali. Vattimo, a questo proposito, rifiuta invece qualsiasi prospettiva apocalittica, prevedendo piuttosto una progressiva liberazione, attraverso la grazia di Dio, dal bisogno di limiti d'ogni genere, a prescindere dalla loro utilità «catechetica».

Il contenzioso che si determina tra Vattimo e Girard, oltre che di carattere metodologico e di linguaggio, è di natura, in senso lato, “politica”. Rispetto ad altri dialoghi instaurati da Vattimo su temi di carattere religioso (pensiamo a quelli con Richard Rorty o con Jacques Derrida),⁷ si può individuare una maggiore divergenza o polarizzazione in questo senso: il “progressista” Vattimo cerca di trascinare il “conservatore” Girard sul proprio terreno. Vattimo chiede a Girard di accettare tutte le premesse che sono insite nel suo ragionamento sul Cristianesimo come religione della rivelazione del fondamento persecutorio, «vittimario» della cultura umana e dunque come religione che destruttura dall'interno tutte le religioni naturali, decostruendo inoltre tutte le strutture rigide imposte dalla storia: apparati statuali o chiesastici, le nozioni autoritarie di verità e di natura, e così via.

Ovviamente, nelle parole di Vattimo c'è una battaglia non solo filosofica ma esistenziale, nel senso che la sua vicenda personale s'impone come un tentativo di conciliare la tradizione cattolica da cui lui stesso proviene e con cui si sente in debito culturale e morale, insieme col progetto d'emancipazione politica a cui sta dedicando ormai da tempo parte della propria attività: una battaglia che ha come uno dei nuclei caratterizzanti la lotta in favore della differenza sessuale, e che incontra come uno degli ostacoli principali proprio le resistenze della Chiesa su temi quali l'esercizio della

sessualità – di cui, secondo Vattimo, non dovrebbe affatto occuparsi.⁸

Su questi punti Girard non si esprime o meglio, da buon cattolico, accetta il magistero della Chiesa.

Del resto, bisogna ricordare come la teoria mimetica risulti essere eccedente anche rispetto alle posizioni politiche che lo stesso Girard può di volta in volta assumere su determinate questioni, non foss'altro per la circostanza che le sue analisi presuppongono spiegazioni fenomenologiche con un alto grado di ambivalenza.⁹ Anche rispetto alla storia della Chiesa e al suo ruolo in epoca post-moderna («o post-secolare» come direbbe Habermas), può darsi che questa si stia effettivamente muovendo nella direzione “debolistica” auspicata da Vattimo, ma senz'altro Girard non pensa affatto a una sorta di “eutanasia” istantanea dell'apparato ecclesiale non appena questo si venga a render conto che il vero destino della cristianità risiede nella sua “estinzione”. Anche in una prospettiva storica, Girard ritiene che una Chiesa più “debole”, meno strutturata o gerarchica, non garantisca affatto le società da derive violente, anzi. Le scissioni protestanti, con apparati ecclesiastici più “leggeri” e “secolarizzati”, con una relazione ermeneuticamente più “matura” con il testo biblico, hanno spesso prodotto teologie più dure, meno caritatevoli, e visioni più radicali su quello che doveva essere lo spirito del Cristianesimo. Le scissioni si fanno spesso in nome di una verità più pura, non già attenuata. Il contesto culturale più esemplare di una deriva individualistica e privatistica del religioso – gli Stati Uniti, dove le chiese e le sette sono in numero astronomico – non ha prodotto una società internamente meno violenta, né più pacificata di quella europea, “assedata” dal cattolicesimo.

«Verità» dunque, «o fede debole?»: il titolo di questo

libro, conseguentemente a quanto detto, predica un'ambivalenza forse più forte di quella che le due forme, una più "attenuata" dell'altra, sembrano esprimere: da una parte abbiamo la *verità* come verità della vittima, come verità della rivelazione cristiana che è diventata verbo pervasivo della nostra modernità (per cui, secondo Girard, si può accettare il relativismo sociale ma non il relativismo epistemico); dall'altra una *fedele debole* che, come anche Vattimo intuisce, pur rispondendo a una esigenza legittima di emancipazione, può assumere nel mondo (post)moderno il volto di un Cristianesimo "scristianizzato": una fede debole corrisponde infatti a una fede sempre più individuale e destrutturata, "confezionata su misura" rispetto ai bisogni e alle esigenze individuali, che certamente è consentanea a degli interessi esistenziali legittimi, ma che spesso appare come una variante, o un adeguamento alla differenziazione merceologica con cui il mercato ha strutturato le preferenze individuali. Quel grande "supermercato" delle opzioni individuali di cui Vattimo stesso ha timore.

In realtà, anche su questi argomenti le divergenze lasciano comunque spazio a un possibile avvicinamento: Vattimo rivendica una salvifica fedeltà nei confronti della tradizione come la risorsa verso cui rivolgersi per dar senso alla propria continuità di pensiero e azione – una tradizione che pertanto dovrebbe far da argine alla potenziale parcellizzazione interpretativa di una prospettiva puramente ermeneutica; Girard, concordando in pieno con la necessità di vivere in una società laica in cui l'autonomia della politica nella sfera pubblica è assolutamente preservata, crede d'altro canto nella fedeltà alla Chiesa, e alla Chiesa cattolica in particolare, come nucleo simbolico forte contro le derive patologiche dell'individualismo contemporaneo e come

strumento storico irrinunciabile per contenere la violenza e i pericoli autodistruttivi dell'uomo, sempre pronti a scatenarsi.

Se Vattimo ha fede nella progressiva ed emancipativa dissoluzione di tutte le ontologie come destino positivo e irreversibile della cultura occidentale, l'uomo contemporaneo – cioè l'uomo globalizzato e interconnesso, esposto a dosi sempre più massicce d'interdipendenza e alterità – sembra del resto poco propenso ad accontentarsi del vuoto lasciato dalla scomparsa dei credi, delle ideologie o dalla dissoluzione dell'onto-teologia della filosofia tradizionale. Il problema è che la mancanza di fondazione e di fondamento, viene oggi sostituita con la sua caricatura, il fondamentalismo, che recupera tutte le forme persecutorie tipiche del sacro. Con logica di paradosso, come ha sottolineato recentemente Giuseppe Fornari, sono proprio gli integralisti musulmani i più perspicaci riguardo al legame fra desacralizzazione e Cristianesimo: combattono l'Occidente certamente in quanto cristiano, ma soprattutto in quanto secolarizzato, in quanto laico, in quanto pluralista e relativista.¹⁰ Quello che l'integralismo islamico teme del Cristianesimo non è il verbo evangelico o l'autorità del Papa, ma proprio la sua secolarizzazione e la sua laicità, la sua forza destrutturante dell'ordine religioso tradizionale. D'altronde, allorché i fondamentalismi si trasformano in violenza antagonistica mostrano quanto essi stessi siano il prodotto di una tormentata negoziazione storica con la secolarizzazione e la modernità. Quando il fondamentalismo, invece che chiudersi nella propria autosufficienza, si pone apertamente in conflitto, è perché già condivide delle preoccupazioni e degli interessi di base col suo avversario. La violenza mascherata di religioso che gli estremisti islamici perpetuano, è di fatto già il segno di un principio di decomposizione di questo stesso religioso,

della circostanza che la cultura cui appartengono – come del resto tutta la cultura mondiale – è già infiltrata di laicismo secolare, di razionalità tecnica, di utilitarismo economico, di propaganda massmediatica e para-ideologica, e finisce per contrapporsi all'Occidente in termini puramente rivalitari.

È naturale che, date tutte queste premesse, si ponga all'ordine del giorno la necessità di come costruire e articolare un dialogo interreligioso a partire dalla scommessa teorica qui esposta. Ovviamente si tratta di prospettive così complesse da eccedere i limiti dei temi affrontati in questi dialoghi, che così come sono nati, avevano altri interessi, ma certamente si possono trovare degli spunti salienti per aprire una discussione che prenda in considerazione l'idea, per esempio, d'una surrettizia cristianizzazione del mondo attraverso la penetrazione del mercato e della tecnica da una parte, e delle istituzioni laiche di stampo democratico dall'altra.¹¹ Se per Girard e Vattimo esiste un'importanza e decisività storica del Cristianesimo è forse proprio sul terreno della laicità, dove l'eredità della tradizione giudaico-cristiana può accogliere le altre religioni, perché questa eredità storica può parlare alle altre confessioni senza presentarsi come una forma di omologazione religiosa, all'interno di una condizione paritaria di dialogo,¹² sempre consapevoli del resto che le culture "altre" tendono anche «a vedere la stessa laicità dello spazio politico come una minaccia alla loro autenticità, e dunque ad assumerla non come una condizione positiva di libertà, ma come un limite negativo da rifiutare».¹³

Sia per Girard che per Vattimo si tratterebbe di cercare nelle varie tradizioni confessionali e religiose, dei nuclei di senso comune che vadano in direzione di una *diminuzione della violenza* e del conflitto. Per Vattimo, a qualsiasi principio

di eguaglianza va infatti sempre preferito un criterio di progressiva diminuzione della violenza. Inoltre, la prospettiva ermeneutica, da lui proposta, riveste un'importanza fondamentale se si pensa a quanto il problema dell'interpretazione sia decisivo per emancipare il religioso da ogni forma di fissazione con i testi sacri, per *storicizzare* il contenuto di questi testi e per liberarli dalle forme persecutorie tipiche del sacro – e in ciò trovando, non a caso, una sponda dottrinale e politica in quell'Islam moderato (si pensi a intellettuali come l'iraniano Moshen Kadivar) che si sta misurando su alcune questioni fondamentali quali il rispetto dei diritti umani e delle minoranze, l'emancipazione delle donne, l'abolizione delle pene corporali, proprio a partire da un rinnovato rapporto ermeneutico con la tradizione e le scritture. Per Girard si tratta inoltre di riconoscere una comune adesione a una prospettiva vittimologica, di una vittimologia che non produca vittime ulteriori, in quanto il conflitto fra religioni, o fra gruppi etnico-nazionali, si fonda spesso e volentieri sulla posizione vittimaria in senso rivalitario: cioè sulla pretesa di essere più vittima degli altri per giustificare le proprie violenze di ritorsione; cosa che testimonia ancora una volta, da un punto di vista girardiano, la sostanziale cristianizzazione del discorso simbolico della comunità internazionale: ovvero una comprensione trasversale, che opera in modo interculturale e interreligioso, dei meccanismi di vittimizzazione.

Del resto, come ha spiegato il pensatore francese nei suoi libri più recenti, tutte le religioni possiedono in qualche grado una dimensione “profetica”, in quanto hanno tutte contribuito a quella lenta rivelazione della verità sulla vittima che non appartiene come monopolio – pur essendo stata esposta in maniera compiuta dal Cristianesimo – né solo ad

esso, né alla Chiesa cattolica, né all'Occidente, ma all'umanità nella sua interezza.

Pierpaolo Antonello

NOTE

1. Si veda per esempio Dario Antiseri, *Relativismo, nichilismo, individualismo. Fisiologia o patologia dell'Europa?*, Rubettino, 2005, e Enzo Bianchi, *La differenza cristiana*, Torino, Einaudi, 2006.

2. M. Gauchet, *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, trad. it., Torino, Einaudi, 1992, p. VIII.

3. Cfr. R. Rorty e G. Vattimo, *Il futuro della religione. Solidarietà, carità, ironia*. A cura di S. Zabala, Milano, Garzanti, 2005, pp. 7879.

4. A proposito hanno articolato un illuminante dialogo Mauro Ceruti e Giuseppe Fornari, *Le due paci. Cristianesimo e morte di Dio nel mondo globalizzato*, Milano, Cortina, 2005.

5. Lo testimonia la terza sequenza di questo dialogo, avvenuto nel 1996, e i due saggi scritti nel 1999 e qui pubblicati in conclusione di volume.

6. S. Zabala, *Introduzione*, in R. Rorty e G. Vattimo, *op. cit.*, p. 23.

7. J. Derrida e G. Vattimo (a cura di), *La religione*, «Annuario Filosofico Europeo», RomaBari, Laterza, 1995.

8. Cfr. R. RortyG. Vattimo, *op. cit.*, p. 75.

9. Mauro Ceruti, che vede nell'ipotesi di Girard una teoria capace di dischiudere una visione complessa della realtà, sottolinea a proposito la necessità di «contrastare la tendenza ad assolutizzare i vari aspetti sistemici in chiave esclusivamente negativa o positiva»; M. Ceruti e G. Fornari, *op. cit.*, p. 28.

10. Ivi, p. 207.

11. Su questo hanno discusso ampiamente Ceruti e Fornari, *op. cit.*, p. 208 e sgg.

12. Giancarlo Bosetti, introducendo il dialogo fra Jürgen Habermas e Joseph Ratzinger, sottolinea come «la virtù che viene fatta valere dal[l'allora] cardinale a favore del Cristianesimo nei confronti delle altre culture e religioni non è quella del titolo di Verità di cui essa godrebbe sul piano religioso [...], ma è quella di una maggiore vicinanza, affinità, capacità di convivenza con la democrazia liberale, nella quale “predomina largamente la cultura laica di una rigorosa razionalità, di cui Habermas [...] ci ha fornito un’immagine persuasiva”»; G. Bosetti, *Idee per una convergenza “postsecolare”*, in J. Habermas e J. Ratzinger, *Ragione e fede in dialogo*, a cura di G. Bosetti, Venezia, Marsilio, 2004, p. 15.

13. G. Vattimo, *Dopo la cristianità. Per un Cristianesimo non religioso*, Milano, Garzanti, 2002, p. 101.

Ringraziamenti

Un ringraziamento particolare va ovviamente a René Girard e a Gianni Vattimo per la loro disponibilità reciproca e il buon umore dimostrato in tutte le occasioni in cui si sono incontrati, e per il loro aiuto fattivo a costruire questo volume. Un ringraziamento va anche, oltre alle amministrazioni di Falconara e di Ancona per aver ospitato l'incontro su "Fede e relativismo", ad Alberto Garlini e al comitato organizzatore di *Pordenonelegge* per aver raccolto e concesso la pubblicazione del dialogo su "Cristianesimo e modernità".

VERITÀ O FEDE DEBOLE?

René Girard, Gianni Vattimo
CRISTIANESIMO E MODERNITÀ¹

Pierpaolo Antonello: Vorremmo cominciare il nostro dialogo partendo dai due termini che danno il titolo a questo incontro: Cristianesimo e modernità. Con strumenti diversi – antropologici da parte di Girard e filosofici da parte di Vattimo – avete detto più o meno la stessa cosa: che la modernità, come costruita e intesa dall'Occidente europeo, è sostanzialmente un'invenzione del Cristianesimo. Il vostro lavoro di ricerca vi ha portato a esprimere un concetto apparentemente paradossale: il Cristianesimo è responsabile della secolarizzazione del mondo. La fine delle religioni è attuata da una religione. Addirittura, in un suo libro recente Girard ci dice che «nel suo significato moderno, l'ateismo è un'invenzione cristiana».2 Vedere per tanto la secolarizzazione e il laicismo, nella loro accezione comune, come contrapposti e in conflitto con il Cristianesimo, è per voi un errore sia storico che filosofico. Come possiamo spiegare questo apparente paradosso?

René Girard: Per poter articolare queste ragioni dal mio punto di vista, bisogna partire da una prospettiva antropologica e storico-evolutiva. Il Cristianesimo ha portato una rottura all'interno della storia culturale dell'uomo e in particolare nella storia delle religioni, poiché per decine di migliaia di anni le religioni sono state ciò che ha consentito alle comunità primitive di non autodistruggersi. Spesso, infatti, gli esseri umani sono violenti, più violenti degli

animali. Questa violenza va però ben intesa. Quando parlo di violenza non mi riferisco all'aggressività, ma la considero inerente a dinamiche sociali: rappresaglie, vendette, il voler rendere occhio per occhio e dente per dente. Questo perché l'essere umano è intimamente competitivo, e perché gli uomini desiderano sempre le stesse cose che desiderano gli altri, essendo, come io dico, «mimetici»; e pertanto tendono a un tipo di conflitto che è intestino, reciproco e potenzialmente interminabile, che instaura circoli viziosi di violenza a cui non può porre freno nessun sistema “giudiziale”. Ecco perché la mitologia, e soprattutto i miti d'origine, cominciano sempre narrando di una crisi, una crisi nei rapporti umani, che molte volte viene interpretata come una «piaga», una «peste». Solitamente questa crisi si conclude con un'alterazione improvvisa della unanimità mimetica, per cui la violenza della comunità, la violenza collettiva, si polarizza su una sola vittima, scelta per ragioni arbitrarie: attraverso la sua uccisione, l'ordine sociale viene ristabilito. Questo è a grandi linee lo schema di strutturazione mitica delle culture e delle religioni primitive, che si fondano in virtù d'un linciaggio fondatore, un'espulsione all'inizio reale e poi simbolica di vittime innocenti.

Quello che il Cristianesimo fa, a differenza delle religioni primitive – e questo perché, al contrario di quanto gli antropologi hanno spesso sostenuto, il Cristianesimo non è un mito come tanti altri – è invertire completamente questa prospettiva. Nel mito il punto di vista è sempre quello della comunità violenta che scarica la sua violenza su una vittima che ritiene colpevole, e attraverso la cui espulsione ristabilisce l'ordine sociale, talmente prezioso e fecondo da far sì che la comunità investa d'un potere sacro proprio la vittima che ha espulso, divinizzandola. «Sacrificio» significa infatti «rendere

sacro». Nel racconto mitico però la vittima è sempre colpevole e viene rappresentata come tale. Si pensi a Edipo, che commette parricidio e incesto e per tanto viene espulso. Freud prende alla lettera questo mito, credendo vero quanto vi è rappresentato, mentre il Cristianesimo ci aiuta invece a decifrare come la verità nascosta e repressa sia un'altra. Il mito delle religioni naturali mette in scena una farsa, a cui le folle in preda al parossismo mimetico credono, rimanendo «ignoranti», proprio perché, come spiega il Vangelo, «non sanno quello che fanno». Il Cristianesimo, dal punto di vista sociologico e antropologico, nega quest'ordine e questa lettura mitici, poiché racconta la stessa scena però dal punto di vista della vittima, che è sempre innocente. Il Cristianesimo per tanto è distruttivo di quel tipo di religione che unisce e coalizza le persone contro vittime arbitrarie, come tutte le religioni naturali han sempre fatto, a eccezione delle religioni bibliche.

Il Cristianesimo ribalta quindi questa situazione dimostrando che la vittima non è colpevole e che la folla unanime non sa quello che fa quando accusa ingiustamente questa vittima. Troviamo già degli esempi nell'Antico Testamento – anche prima della Passione, che per me rappresenta il culmine rivelativo dell'innocenza della vittima sacrificata da una comunità ingiusta e violenta. Si prenda il caso di *Isaia* 52-53, dove viene evidenziato come la vittima sia innocente, ma viene egualmente condannata dalla folla in preda al contagio mimetico – ossia nella convinzione unanime d'aver trovato un colpevole per tutte le proprie crisi interne. In queste circostanze non abbiamo dei comportamenti o una coscienza individuali, ma solo la logica unanime della folla. Persino Pietro, durante la Passione, quando si trova in mezzo alla massa che accusa Cristo, cede a questa tentazione e lo rinnega. Con il Vangelo e con la Passione di Gesù questa verità

antropologica dell'uomo viene rivelata e dispiegata nella sua completezza: noi, nella nostra storia di animali culturali, abbiamo sempre cercato dei capri espiatori per risolvere le nostre crisi e li abbiamo uccisi per poi divinizzarli, senza sapere però cosa stavamo facendo. La Passione di Cristo ce lo insegna, e ce lo dice a chiare lettere: Gesù è una vittima innocente sacrificata da una folla che gli si rivolta unanimemente contro dopo averlo osannato solo qualche giorno prima. E per nessuna ragione particolare. Questo tipo di coscienza porta alla rottura di quel meccanismo di misconoscimento, di copertura cognitiva che era alla base dello schema mitico: d'ora in poi non possiamo più far finta di non sapere che l'ordine sociale viene costruito sulla pelle di vittime innocenti. Il Cristianesimo ci priva di quel meccanismo che stava alla base dell'ordine sociale e religioso arcaico, introducendoci in una fase nuova della storia dell'uomo. Una fase che possiamo legittimamente chiamare «moderna». Tutte le conquiste della modernità per me partono da lì, da quella presa di consapevolezza interna al Cristianesimo.

Antonello: Gianni Vattimo, la sua prospettiva accoglie le premesse di Girard, soprattutto come sono state articolate in *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*,³ ma declinandole filosoficamente in modo diverso, integrandole alle riflessioni di Heidegger sulla fine della metafisica e sulla dissoluzione dell'Essere, cioè di ogni verità ontologicamente stabile. Attraverso l'incarnazione e la morte di Cristo, e la conseguente rivelazione del meccanismo violento e vittimario che era alla base del sacro e delle religioni naturali, apprendiamo che è Dio stesso a «indebolirsi», aprendo uno spazio dove l'uomo si può emancipare, al punto tale da poter diventare addirittura «ateo» e «laico».

Gianni Vattimo: Prima di tutto devo testimoniare che Girard è alla base della mia conversione e quindi ha dei meriti – anche se non so fino a che punto sarebbe contento di sapere a cosa mi ha convertito! Per me la lettura dell'opera di Girard è stata decisiva come la lettura di alcuni scritti di Heidegger, che, in un'epoca diversa della mia vita, mi hanno segnato profondamente (non solo dal punto di vista intellettuale ma anche esistenziale e personale). Girard mi ha permesso infatti di capire l'essenza eventuale e storico-progressiva del Cristianesimo e della modernità. Normalmente noi tutti, cresciuti in un contesto cattolico, abbiamo sempre immaginato che ci fosse un'antitesi e un'opposizione tra l'essere cristiani e l'essere moderni. La rivoluzione francese, gli illuministi, la democrazia, il liberalismo, il Sillabo – per chi l'ha letto – sono stati tutti concepiti in opposizione alla fede religiosa e in particolare al Cristianesimo, visto invece come conservatore e oscurantista. La modernità era una cosa e il Cristianesimo un'altra. In filosofia per essere cristiani bisognava tornare ai filosofi del passato: Aristotele, Sant'Agostino, San Tommaso, e così via.

Scoprire Girard voleva dire scoprire che Gesù era venuto per svelare qualcosa che le religioni naturali non avevano svelato e che consisteva nella rivelazione del meccanismo vittimario che sta alla base delle stesse. Rivelazione che ci ha consentito di minare e alla fine dissolvere numerose credenze che erano proprie delle religioni naturali. La storia stessa del Cristianesimo è la storia – io credo ancora cattolicamente assistita dallo Spirito Santo – della dissoluzione degli elementi di violento naturale, di sacro naturale che ci sono nella Chiesa. Tutte le discipline che si sono dati i Cristiani nella tradizione hanno qualcosa di violento, ma sono anche legate a un'imposizione che si è in qualche modo secolarizzata. La

parola chiave che ho cominciato a usare dopo aver letto Girard, è proprio *secolarizzazione*, come effettiva realizzazione del Cristianesimo quale religione non sacrificale. E in questa direzione io mi spingo oltre vedendo molti dei fenomeni apparentemente scandalosi e “dissoluti” della modernità come positivi. La secolarizzazione non sarebbe l'abbandono del sacro ma l'applicazione completa della tradizione sacra a determinati fenomeni umani. L'esempio che mi viene in mente è quello di Max Weber, che vede la nascita della società capitalista come figlia legittima dello spirito protestante. In questo senso io ho una teoria positiva della secolarizzazione, che parte dalla reinterpretazione non-vittimaria delle Scritture da parte della Chiesa. Il Cristianesimo è finalmente la religione che apre la via a un'esistenza non strettamente religiosa, nel senso dei legami, dell'imposizione, dell'autorità – e qui potrei riferirmi a Gioacchino da Fiore, che ha parlato di una terza età della storia dell'umanità e della storia della salvezza, nella quale emerge sempre più il senso «spirituale» della Scrittura, e la carità prende il posto della disciplina.

Partendo da queste premesse, che ho appunto derivato dalla lettura di *Delle cose nascoste*, chiederei però a Girard quanto segue: il Cristianesimo non avrà introdotto nel mondo qualche cosa che addirittura dovrebbe consumare anche l'apparato chiesastico? C'è un elemento di dinamicità nella rivelazione cristiana, che ha detto «guardate che il meccanismo vittimario delle religioni è orribile, e dobbiamo cambiarlo». Ma fino a che punto? Fino a che punto il Cristianesimo deve consumare tutti gli elementi di violenza che ci sono nelle tradizioni religiose? Se l'ortodossia cattolica dichiara che non si può abortire, non si può divorziare, non si può sperimentare sugli embrioni, e via scorrendo, questo

non è un permanere di una certa violenza della religione naturale dentro il quadro di una religione storico-positiva che ha svelato soltanto l'amore? Gesù Cristo è venuto al mondo per svelare che la religiosità non consiste nei sacrifici ma nell'amare Dio e il nostro prossimo. Tutte le cose che nella Chiesa non si riducono a questo, non saranno ancora religione naturale e vittimaria?

Antonello: René Girard, come può rispondere a questa obiezione? E che rapporto intercorre fra il Cristianesimo storico e il «sacro» che il Cristianesimo evangelico cerca di superare?

Girard: Gianni Vattimo è molto intelligente e simpatico e apprezzo moltissimo le sue idee. Quello che ha cercato di suggerirvi è che io approvi tutto quello che la Chiesa è e ha fatto nel mondo. Non sostengo che il Cristianesimo abbia trasformato il mondo nella misura in cui avrebbe dovuto o potuto farlo. Il Cristianesimo ha lottato con le religioni arcaiche e ancora lotta con forme più o meno esplicite di sacro. Il Cristianesimo storico ha mantenuto elementi di religione arcaica, di religione storica e come le società, la politica, la cultura, e tutto il mondo in cui viviamo sono storici, lo stesso vale per le religioni. C'è stato e c'è tuttora un tentativo di adattamento, di aggiustamento, ma ovviamente questo richiede moltissimo tempo. Poiché l'idea cristiana si è inserita in un mondo in cui era forte la territorialità; era forte il concetto di vendetta; e le azioni degli essere umani erano fortemente vincolate da azioni di gruppo, da meccanismi unanimi che potremmo chiamare tribali. Il Cristianesimo che cerca di entrare in questo mondo, che è un mondo pericoloso, non ha vita facile, deve chiaramente impiegare migliaia di anni prima di riuscire a scardinare qualcosa. Questo è quello

che Vattimo non vede – o forse non è ossessionato quanto lo sono io.

Noi sappiamo di vivere in un mondo in cui aumentano costantemente le possibilità e le potenzialità d'azione dell'uomo, con ripercussioni sempre più estese. Gli uomini primitivi molto spesso non osavano neppure coltivare un pezzo di terra per il rispetto e il timore che incutevano loro gli spiriti che occupavano quel territorio (tutte quelle divinità che permeavano la natura e che a mio avviso sono stati originariamente capri espiatori trasformati in dèi), mentre noi non abbiamo più questo genere di timori.

Io concordo col fatto che l'Illuminismo sia stato un momento storico in cui la parte dell'umanità cristiana, occidentale, si è resa conto che il mondo stava cambiando, e quindi che la gente era più libera e che c'era una maggiore possibilità d'azione da parte dell'uomo per la circostanza che il mondo si stava desacralizzando rispetto a quanto accadeva in tempi pre-cristiani o anche solo nel Medioevo. Ma si è instaurata la credenza erronea che questo fosse solo il prodotto delle azioni degli uomini, del loro genio individuale, o del genio dell'essere umano in generale. Allo stesso tempo, non è però cresciuta la consapevolezza della responsabilità umana nel mondo. Abbiamo armi sempre più potenti, ma per converso abbiamo pochissimo senso di responsabilità. Se abbiamo sostituito Dio nella nostra evoluzione culturale, allora dovremmo renderci conto che ci siamo caricati di una responsabilità enorme e dovremmo porci la domanda di quale sia l'importanza della religione in maniera del tutto differente da quello che fanno i mezzi di comunicazione al giorno d'oggi. Nella visione dei mass-media la religione viene vista come un pensiero alieno alla natura umana, un alcunché che arriva come costrizione, come vincolo, qualcosa che può essere

nocivo alla salute. La religione fa male all'uomo come il fumo. Ma questo discorso tralascia il fatto che la religione fa parte della natura umana, è nella natura umana avere credenze religiose, e come tale deve avere uno scopo antropologico e sociale. Oggi ci dobbiamo chiedere che cosa significhi vivere in un mondo in cui si pretende di fare a meno della religione. Non è questo un pericolo, il pericolo in particolare di uno scatenarsi della violenza? In un mondo in cui, come sappiamo, ci stiamo muovendo in una direzione dov'è addirittura possibile arrivare alla fine del mondo come noi lo conosciamo, non è che lo scomparire della religione ci espone al pericolo dello scatenarsi di una dimensione "apocalittica"? Ovviamente quel che dico non è compatibile con la modalità apocalittica del fondamentalismo protestante che vede il mondo distrutto dalla violenza di Dio, poiché questo è essenzialmente anticristiano. Penso che i veri testi apocalittici, che purtroppo non sono mai citati, siano il capitolo 13 del Vangelo di Marco e il 24 di Matteo, che per me sono, dal punto di vista di un Cristianesimo fondamentale, ancor più importanti della stessa *Apocalisse* di Giovanni.

Allo stesso tempo, pur sapendo questo, ci prendiamo gioco di testi biblici come l'*Apocalisse*, quando invece dovremmo prenderli sul serio, visto che nell'*Apocalisse* la fine del mondo è collegata proprio con il Cristianesimo. Perché il Giudaismo e il Cristianesimo sono consapevoli che se cerchiamo di fare a meno di tutte le proibizioni, dei limiti che le religioni arcaiche imponevano, stiamo mettendo a rischio non solo noi stessi, ma l'intera esistenza del mondo. È da questa consapevolezza che infatti nascono le religioni arcaiche. Invece noi oggi ci muoviamo come fossimo i padroni del mondo, come fossimo i signori della natura senza alcuna mediazione o arbitrato, come se tutto quello che facciamo

non potesse avere ripercussioni negative. Ma sappiamo tutti molto bene come questi tabù arcaici avessero una valenza e un significato. Gli esseri umani, così come le nazioni, non possono vivere senza un'etica. È bello immaginare e pensare che tutto sia possibile, ma in realtà ognuno di noi sa che ci sono dei limiti. Se gli esseri umani, le nazioni, continuano a evadere queste responsabilità i rischi diventano enormi. Vattimo vorrebbe farci pensare che potremmo abitare in una sorta di Eden, semplicemente se ci rendessimo conto di esserci già, se ci rendessimo conto che non ci sono di questi pericoli, ma purtroppo il mondo attorno a noi non lo ascolta.

Noi abbiamo bisogno di una buona teoria della secolarizzazione perché la secolarizzazione corrisponde anche alla fine del sacrificio, evento che ci priva dei mezzi culturali ordinari per affrontare la violenza. C'è una temporalità del sacrificio, e la violenza è soggetta a erosione ed entropia, ma quella di Vattimo mi sembra una maniera sintomatica di contrastarla. Quando per mezzo del Cristianesimo ci si sbarazza del sacro, vi è una salvifica apertura all'*agape*, alla carità, ma c'è anche una apertura a una possibile violenza superiore. Noi viviamo in un mondo dove siamo consapevoli che c'è meno violenza del passato, e ci prendiamo cura delle vittime in un modo che nessun'altra altra civilizzazione ha mai conosciuto, ma siamo anche il mondo che perseguita e uccide più persone che mai. Viviamo in un mondo dove si ha l'impressione che tanto il bene quanto il male siano in aumento. E se uno ha una teoria della cultura, deve render conto degli aspetti straordinari di questa cultura. In *Credere di credere* Vattimo usa l'idea di Max Weber sulla secolarizzazione come causa del disincanto del mondo. Dici che «il disincanto del mondo ha prodotto anche un radicale disincanto dell'idea stessa di disincanto».⁴ Sono d'accordo. Weber, per quanto intelligente, era arrivato solo a metà nella

scoperta di questo processo paradossale, rappresentato dalla presenza contemporanea di un grande sviluppo e di una buona dose di disgregazione, ma ne esistono molti altri che si intensificano nel tempo facendosi mano a mano sempre più affascinanti.

Vattimo: Forse nella mia riflessione iniziale ho semplificato il pensiero di Girard. Certamente non concepisco Girard come qualcuno che immobilizza e non volevo renderlo più papista di quanto può sembrare. In lui, anche da quel che ha appena detto, si sente abitare l'idea di una natura umana che pone, in qualche modo, dei limiti. Io sono convinto invece che sulla sua stessa strada si potrebbe decostruire anche il concetto di natura umana come ponente limiti. Baget Bozzo direbbe che Gesù si è fatto uomo per spiegarci che il demonio esiste ed è pericolosissimo. Ma poteva spedirci una lettera, senza farsi crocifiggere! Un cristiano meno bagettiano, potrebbe dire che Gesù si è fatto uomo non solo per svelare che il male c'è, ma anche per distruggerlo. Non ci viene a dire «ricordati che devi morire!», bensì «morte, dov'è la tua vittoria?».

Partendo dalla teoria di Girard allora si può davvero elaborare un discorso sul Cristianesimo che non descrive la “vera” natura umana ma *la cambia*, la redime. La redenzione non consiste solo nel sapere che c'è Dio, ma nel sapere che Dio ci ama e che non dobbiamo avere paura del buio. Fino a che punto possiamo spingerci in questa direzione? La mia obiezione e la mia idea è che con il Cristianesimo possiamo davvero dire «grazie a Dio sono ateo», cioè grazie a Dio non sono idolatra, grazie a Dio non credo che ci siano leggi di natura, non credo ci siano delle cose oltre cui non si può andare. Credo solo che debbo amare Dio sopra ogni cosa e il

prossimo come me stesso.

Un cattolico conservatore potrebbe domandarmi: «Ma quando dici che ami Dio, cosa ami? Non dovresti dire che ami le leggi di natura?» No, perché questa identificazione fra Dio e le leggi di natura è molto pericolosa: visto che allora dovrei amare anche il fatto che i bianchi sono tradizionalmente più ricchi e più civili dei neri. Le leggi di mercato ci dicono che il più forte vince e il più debole perde. Ecco le leggi di natura che predica la destra! Per questo io non sono un naturalista, in nessun senso. Certo il mondo è stato creato da Dio, ma devo prenderlo così alla lettera? Come dire che se Dio ha fatto in modo che i pesci grandi mangino i pesci piccoli, allora devo dare ai pesci grandi sardine e acciughe, aiutarli solo perché la legge di natura vuol così? O devo tentare di cambiarli e renderli per esempio vegetariani? Trasformare un carnivoro in vegetariano viola le leggi di natura? Mi sembra assurdo. Questo sarebbe una verità cristiana nel senso di Girard. È vero che Girard più antropologo che filosofo, come ha detto Antonello all'inizio, e che in fondo al suo pensiero, come si vede anche nel libro *Origini della cultura*,⁵ c'è ancora l'idea che lo svelamento del meccanismo vittimario, che Gesù ha reso possibile offrendo la sua vita, sia una chiave per capire e descrivere meglio la natura umana. Io su questo però non ci marcio, perché ho imparato da Heidegger e da Nietzsche che qualunque fissazione di strutture è sempre un atto d'autorità. Chi è che vi chiede la carta d'identità? La polizia. E allora perché Girard non può farsi tirare per la giacca fino al punto di ammettere che c'è un'essenza dinamica e rivelativa nel Cristianesimo e che il fine della storia e lo scopo della vita è ridurre sempre più i limiti? Questo lo pensava anche Hegel e lo diceva anche l'Illuminismo. Non possiamo accettare che ci siano dei limiti, *non plus ultra*. Gesù è venuto per dirti che *niente* è impossibile.

Certo io non credo di essere nell'Eden. Ma ci sono dei momenti di pienezza che noi amiamo e che si potrebbero rendere più stabili se tutti potessimo vivere un po' più amorevolmente gli uni verso gli altri – circostanza non impossibile, poiché la natura umana non ha di questi limiti. Siate perfetti com'è perfetto il Padre vostro che è nei cieli. È un detto evangelico. Io desidero essere perfetto come il Padre mio. Possibile che Gesù ci abbia detto una cosa assolutamente impossibile?

Antonello: Ma non crede però di vivere, come sostiene Girard, all'interno di una dimensione storica per cui gli uomini, in qualsiasi società, devono darsi dei vincoli, dei limiti di carattere etico? Certo, non il sistema di tabù e proibizioni del sacro e delle società pretecnologiche, ma "strutture" normative di comportamento condiviso. E che ruolo ha il Cristianesimo nel costruire questa etica condivisa?

Vattimo: Io credo innanzitutto che il discorso girardiano sia da riprendere e da tirare nel senso di una dinamicità consumativa del Cristianesimo. Sempre meno idoli, sempre più «ateismo». Niente prove naturali di Dio, ma solo carità e, certamente, l'etica. Io dico sempre che l'etica è semplicemente la carità più le leggi del traffico. Io rispetto le leggi del traffico perché non voglio far fuori il mio prossimo, e perché devo amarlo. Ma pensare che passare col rosso abbia qualcosa d'innaturale è ridicolo. Se voi pensate all'etica in senso cristiano, non può che essere questo. Se ne troverete sempre qualcuno che vi dice di conoscere le leggi naturali meglio di voi. Ma qualcuno mi può chiedere: in cosa credi, tu? Io sono un cittadino democratico, l'unica cosa che devo salvare è la mia anima e la mia libertà. La mia libertà vuol dire essere informato, convenire, fare leggi su cui siamo d'accordo,

rispettandoci vicendevolmente in nome della carità. Lo so che non è facile, ma tutti gli altri meccanismi hanno sempre condotto all'esistenza di autorità che sapevano meglio di me cosa dovevo fare e che quindi m'imponevano qualcosa.

Io sono responsabile verso gli altri e perciò anche verso la storia della Chiesa, verso l'umanità. Non voglio comportarmi come un elefante che entra nella stanza della cristalleria buttando all'aria tutto. Ho un grande rispetto per i Santi cristiani. Una volta ho detto che preferivo assomigliare a San Giuseppe, con quell'aria da padre putativo, piuttosto che a Romiti. Ho un grande rispetto per la tradizione cristiana, per la santità, ma non al punto di non di fare il bagno, come si diceva facesse San Luigi Gonzaga, per non vedere le proprie nudità. Lui lo faceva per santità, io preferisco non puzzare troppo quando vado in giro. Tutto questo è carità più le leggi del traffico: questa è l'etica.

Girard: Non ho niente da obiettare alla maggior parte di quello che Vattimo ci ha detto. Nella vita intellettuale dell'Europa la sua conversione è stato un evento importante, perché lui appartiene a quel movimento che è passato da Heidegger allo strutturalismo e poi al decostruzionismo. E questo movimento è caratterizzato da un atteggiamento di estremo ottimismo verso la storia. Per loro la storia non ha molto significato. La parola chiave per definire questo scuola potrebbe essere «gioco». Tutto è ludico, è un gioco linguistico. Diciamo che, da un punto di vista sociologico, se lo possono permettere, poiché la maggior parte degli esponenti di questa scuola viene dall'accademia, convinti che ci sarà sempre un'università a sostenerli, con finanziamenti costanti da parte del sistema capitalistico, e che nessun problema interferirà dall'esterno. Non guadagneranno gli stipendi degli ingegneri della Silicon Valley, ma la loro vita è comunque agevole e

funziona bene.

Questa scuola si è proposta di rompere con l'idealismo tedesco, ma non di decostruire la nostra civiltà o il nostro mondo. Ed è molto bello il modo in cui Vattimo ha reagito a questo tipo di atteggiamento. A proposito, stiamo imparando sempre di più che la religione sconfigge la filosofia e la supera. Le filosofie sono infatti pressoché morte; le ideologie sono pressoché defunte; le teorie politiche sono quasi del tutto finite; la fiducia nel fatto che la scienza possa sostituire la religione è ormai superata. E nel mondo c'è un nuovo bisogno di religione, in qualche forma. E Vattimo si è reso conto di questo. Però nel suo pensiero ci sono alcuni aspetti che mantengono, almeno per il mio gusto, un po' troppo di quell'atmosfera ludica della scuola da cui si è mosso e da cui ha preso poi le distanze.

Credo che noi viviamo in un mondo in cui si sta riproponendo la tragedia, a tutti i livelli: a livello politico, a livello ecologico, a livello sociale. È facile per noi vivere in un mondo così ben organizzato come quello occidentale. Ma noi facciamo parte di un 25 % privilegiato della popolazione mondiale. Ci sono problemi che non sono più interni a una società ma di livello planetario, soprattutto quando ci rendiamo conto che solo un terzo o un quarto della popolazione mondiale può avvicinarsi ai tipi di privilegio che abbiamo noi. Se il nostro mondo è un mondo in cui la tragedia sta tornando, e se noi cominciamo a vedere questa tragedia come una tragedia religiosa, allora c'è speranza, se invece la consideriamo come una tragedia greca, allora è finita.

Vattimo: Come io all'inizio avevo esagerato i tratti di Girard, così adesso lui mi dà del giocherellone. In effetti è vero che non mi prendo così sul serio come fanno altri filosofi

italiani, e forse dovrei essere un po' più solenne. In realtà sono ben consapevole dei mali che incombono su di noi. E tendo a non vedere in questi mali – è vero – un segno della natura umana, bensì un segno della malvagità di alcuni, della lotta di classe, dell'autoritarismo, eccetera.

Giustamente, noi non possiamo più prendere sul serio la tragedia greca, perché quando Edipo ha ucciso quello sciagurato di Laio e ha sposato Giocasta non lo sapeva. Come direbbero gli illuministi, non lo sapeva ed è stato destino. Ma se tutti avessero circolato con carta di identità, con nome e indirizzo, la cosa si sarebbe risolta subito. Per esagerare in giocosità, potremmo dire che nella tragedia greca c'era un problema di mancanza di anagrafe!

Non sono affatto convinto di vivere nel migliore dei mondi possibili. Potrei del resto obiettare: ma questo è conseguenza del fatto che eravamo troppo giocherelloni o del fatto che eravamo troppo seri? Quinzio ha scritto dei libri tremendi sostenendo che il Cristianesimo è un fallimento perché siamo arrivati a questo punto dopo duemila anni di consapevolezza cristiana.⁶ Ma questo è proprio colpa dei giocherelloni oppure della tradizione che è quella che è? E non servirebbe quindi proporre una posizione un po' meno naturalistica, autoritaria, limitativa, metafisica? Lo spirito potrebbe finalmente essere la battuta di spirito e non invece tutto quel discorso pesantissimo. Il paradiso non può che essere un gioco. Il fine della nostra vita è un fine estetico e non può essere un fine etico. Anche se l'etica, nel frattempo, conta moltissimo. «Nel frattempo» vuol dire il rispetto degli altri piuttosto che il rispetto di norme oggettive.

Anche l'itinerario della filosofia contemporanea – dai giochi di linguaggio in Wittgenstein, all'idea dell'essere come evento di Heidegger, alla particolare versione di pragmatismo

di Richard Rorty – io lo vedo come un passaggio dalla *veritas* alla *caritas*. Ovvero a me della verità non importa nulla se non in vista di qualche scopo. Perché studio la chimica? Perché posso costruire delle cose che servono a me e al prossimo. Ma di per sé, francamente, sapere che due più due fa quattro, non mi avvicina a Dio, come non mi avvicinerebbe credere che due più due fa duecentoventi. Altrimenti tutto sarebbe un manuale di geometria! E invece la Bibbia non è un manuale di astronomia, né di cosmologia, non è nemmeno un manuale di teologia. Se ci dice che Dio è padre, noi ormai non ci scandalizziamo più se diciamo che Dio è anche madre, zio o parente prossimo. Perché mai dovremmo pensarlo come padre?

Son convinto anch'io come diceva Girard che oggi si ritorna alla religione perché si è capito che tutti i saperi che si consideravano come definitivi si sono scoperti esser dipendenti da paradigmi storici, da condizionamenti di varia natura, sociale, politica, ideologica, e così via. Non possiamo più dire che siccome la scienza non conosce Dio, Dio non c'è. La scienza non riesce neanche a stabilire se significa qualcosa dire che sono innamorato. Tutte le cose essenziali che caratterizzano la nostra vita, cioè i sentimenti, i valori, le speranze, non sono oggetto di scienza.

Quindi che Dio non sia oggetto di scienza non mi scandalizza affatto, anzi, se mai è una ragione in più per crederci piuttosto che per farlo fuori. «Solo un Dio ci potrà salvare» diceva Heidegger. Ma quale Dio? Il Dio della teologia naturale, delle leggi fisse, dei limiti insuperabili? Il Dio giudice che dovrebbe godere quando sarò all'inferno perché sono stato un po' porcellone? Ma credete davvero a questo? Ma se questo è Dio, tenetelo! Questo è proprio il dio che Gesù ha voluto smentire quando ha detto: «Non vi considero servi ma

amici»; «Sarete con me nel mio regno».

Antonello: In questo processo di “consumazione” delle verità ontologiche, in che rapporto dovremmo porci rispetto alla tradizione storica, da cui sempre attingiamo, e che comunque è caratterizzata da una fede in queste “verità”? E inoltre sulla base di quali premesse teologiche o morali condivise è possibile costruire un dialogo interreligioso, visto che probabilmente altre tradizioni potrebbero con difficoltà accettare il nichilismo filosofico occidentale, per non parlare della sua deriva materialistica e secolare?

Vattimo: Una signora anglicana una volta mi ha detto: «Ma sai che noi siamo separati solo perché Enrico VIII si è risposato? Ma possibile che abbiamo ancora queste fisime?» Quando il Papa incontra il Dalai Lama è preoccupato che quel poveretto andrà all'inferno perché non è cattolico? In Bergson c'era qualcosa di interessante quando diceva che esiste una fase mistica delle religioni e forse noi arriveremo a questa fase mistica. Forse possiamo veramente arrivare a questa dimensione comune, ma quello che ce lo impedisce è simile al problema che affligge la sinistra italiana. E cioè il fatto che ci sono delle burocrazie che non vogliono rinunciare ai loro privilegi. Nelle chiese è un po' così. Io non ci vedo altro che degli apparati che probabilmente hanno i loro motivi per pensare che le donne non possono diventare preti. La carità c'entra col fatto che le donne non possono diventare preti? No. E allora? È solo una questione di tempi storici. All'epoca di Gesù le donne non erano avvocati, ingegneri, ma anche gli apostoli non erano polacchi (o tedeschi), però erano sposati, pescatori, esattori delle imposte, e il papa non è né sposato né ha mai fatto il pescatore.

Voglio dire: anche dal punto di vista ecumenico, al

dialogo interreligioso gioverebbe il separarsi un po' di più dagli apparati politici. Quando il cardinale Ruini dice che il crocifisso è il simbolo della nostra nazionalità, io gli darei uno schiaffo se fossi il crocifisso! Ma figuriamoci! Non voglio fare di Gesù un leghista, non ha niente a che vedere con la nostra nazione. E forse nemmeno con l'identità dell'Europa. O meglio: proprio come cristiano credo che non si debba fare della questione delle «radici cristiane» nell'Unione Europea un elemento di scontro, un tema di conflitto. Se è così, meglio non parlarne.

Nei dibattiti io esagero la portata polemica di quello che dico, ma son convinto che se esiste una ragione valida nell'etica è per fedeltà a quelli che sono venuti prima di me, a quelli che verranno dopo, e quindi anche la storia e la tradizione dei santi. Non posso buttarli via perché sono l'unica cosa che ho. Sono gli strumenti di bordo, come la sacra scrittura e gli insegnamenti della Chiesa. Con l'idea che questi siano una torcia della staffetta che devo portare avanti e devo consegnare a quelli che vengono dopo di me. Non posso tenerla da parte o seppellirla come i talenti.

Credo che questa possa essere una buona progettualità per il Cristianesimo. Che progettualità posso avere io nel mondo se sono un cristiano? Di rivendicare l'autorità della Chiesa, i dogmi, oppure di tirare verso una situazione diversa, una situazione ecumenica, una situazione in cui ci si unisca davvero, ci si voglia bene, anche politicamente? Lo so che non è facile, ma tanto l'altra via, quella delle certezze assolute, ci ha dato il mondo che abbiamo. Mi si può obiettare: ma allora tu liquidi ogni certezza assoluta? Alla faccia: è con le certezze assolute che siamo arrivati a questo punto, a parlare di tragedia. Consumiamole, allora, queste verità!

Girard: Io credo che Vattimo sia perfetto così com'è e non cerco certo di moralizzarlo o di dargli consigli di sorta. Però anche dal punto di vista estetico, io faccio fatica ad accettare questo suo non porre dei limiti, che secondo me va in realtà in direzione di un rifiuto dell'etica, in particolare da un punto di vista della modernità e di quello che sarà il nostro domani. Il rifiuto dell'etica è uno dei grandi cliché della modernità e fa riferimento a un periodo che data dal XVIII secolo, o ancor prima, e che però, a mio parere, ha oggi esaurito la sua forza, anche estetica.

Io non voglio costringere nessuno a diventare apocalittico o a cospargersi il capo di cenere, ma ho figli e nipoti e devo ammettere che ho paura. Ho la sensazione che stia accadendo qualcosa di sempre più spaventoso, nel nostro mondo. Io ho cominciato a pensare alle sorti del mondo nel '45, all'epoca in cui venne inventata e usata la bomba atomica. Fino ad oggi la bomba atomica non è stata così distruttiva come potevamo temere perché ha funzionato il potere della dissuasione. Verso la metà degli anni Cinquanta ci siamo resi conto che i russi avevano senz'altro molte pecche ma certamente non volevano morire. Nel mondo d'oggi vediamo invece che sempre più persone sono disposte a morire per uccidere degli innocenti che non hanno mai visto. Se ci troviamo ad affrontare questo terrorismo che ha trovato il modo di sconfiggere e neutralizzare anche le tecnologie più sofisticate ed efficaci, allora dobbiamo renderci conto che ci troviamo in un mondo aperto a possibilità che prima non c'erano, possibilità che spaventano soprattutto noi che apparteniamo alla parte privilegiata del mondo. Tutto questo, secondo me, richiede una riflessione essenziale, che mi sembra latitante dal dibattito politico odierno.

Vorrei poi aggiungere qualcosa rispetto al problema

della verità, così come sollevato da Vattimo. Io sono religioso, ma perché? A mio parere tutto ciò è in relazione con lo «svelamento del meccanismo vittimario». Per me questo «svelamento» corrisponde alla Passione. Perché il Cristianesimo enfatizza così tanto la Passione? La Passione è descritta come la morte del nostro Salvatore e ciò è importante non solo da un punto di vista religioso ma anche da un punto di vista antropologico, poiché ci fornisce una prospettiva sull'altro lato della cultura umana. Ogni mito è una Passione fallita. Non nel senso che la vittima non sia stata uccisa, ma che la verità antropologica di questa morte, di questa morte innocente, non è stata rivelata. La questione che la Passione pone è: da che parte siamo noi? Siamo con la folla che accusa Gesù di essere colpevole o siamo dall'altra parte?

Secondo me la superiore potenza rivelatoria della Passione in relazione al Vecchio Testamento, è che è didattica in un modo molto pratico. Non solo ci svela la *verità* che era propria di tutti i miti precedenti, ma ci fa vedere entrambe le posizioni contemporaneamente, una di fianco all'altra. E questa la ritengo una cosa straordinaria. La Passione diventa la chiave per capire la mitologia. Nel mito c'era sempre il punto di vista della folla, che designava la vittima e la riteneva colpevole, mentre nella storia della Passione vediamo anche l'altro lato, la posizione della vittima innocente. La questione è ora, anche in relazione a quanto asseriva Vattimo: tutto questo è *vero* o è *falso*? Se questo è vero, si tratta di una verità *ovvia*, palese. È soprattutto in questi termini che io parlo di «verità».

Qualcuno dice che mescolo la religione alla scienza. Non è vero. Io dico che tutto è contenuto in questo ragionamento. È il Cristianesimo veramente la faccia opposta della mitologia?

Il Cristianesimo è la verità di tutta mitologia? Tutta la mia riflessione ruota attorno alla domanda se il Cristianesimo non sia ciò che ci svela l'altro lato, il lato nascosto dei miti. E con questo non voglio dire che ci dica la verità su Dio dal punto di vista scientifico, ma ci dice una verità sui miti e su tutta la cultura umana. È quello che i logici americani chiamano *common knowledge*, il senso comune. E io credo che stiamo andando verso un futuro dove ci sarà una sempre maggiore accettazione di questa *common knowledge* come parte della nostra conoscenza comune, e vivremo in un mondo che sarà e apparirà tanto cristiano quanto ci sembra scientifico oggi. Credo che siamo alla vigilia di una rivoluzione nella nostra cultura che va al di là di qualsiasi aspettativa, e che il mondo si stia spostando verso un cambiamento al confronto del quale il Rinascimento ci sembrerà nulla. E ovviamente si tratta di una prospettiva a mio avviso affascinante.

Vattimo: Le cose che ha detto Girard mi paiono significative e sorprendenti. In un certo senso mi sembra sia diventato più ottimista di me. Mi sembra riconosca un germe cristiano nella modernità che il Cristianesimo ufficiale non ha voluto riconoscere. Per esempio, la rivoluzione francese è per me più cristiana dei sanfedisti. Da questo punto di vista anch'io sono fiducioso nel fatto che ci sia stato un lavoro del Cristianesimo nella civiltà occidentale che coincide anche con la secolarizzazione, con la scoperta delle libertà politiche e via dicendo. Prendiamo l'esempio della globalizzazione dell'informazione: noi vediamo tragedie come quelle del Ruanda alla televisione, e ne veniamo anestetizzati; non ce ne preoccupiamo perché tanto stiamo comodi a tavola. Questo è in parte vero, ma io sono anche convinto che un po' di umanitarismo medio si sia diffuso nel mondo. Il volontariato

in Italia c'è e c'è in tante altre parti del mondo, così come le adozioni a distanza. Io non sono convinto che la cultura occidentale e cristiana sia peggio delle altre.

Certamente, il futuro spaventa anche me, ma più per ragioni ecologiche che per questioni di bene e male. Non è naturale che il mondo finisca, come non è naturale che il 15 % dell'umanità consumi l'85 % delle risorse. Riusciremo, scoprendo la verità dei meccanismi vittimari, a diventare una civiltà che non si limita a difendere i propri privilegi? Io sono d'accordo con quel che dice Girard, ma vorrei sottolineare anche l'importanza di quello che non dice. Pensare per esempio che si diffonda una consapevolezza della verità del meccanismo vittimario paragonabile alla consapevolezza della scienza ha poi tanto senso? O non sarebbe meglio invece che intanto le culture di origine cristiana scoprissero di più il nocciolo del Cristianesimo piuttosto che intenderlo come una spiegazione che la natura umana è quella che è. Perché altrimenti, a questo punto, armiamoci e difendiamoci. Se ti attaccano, cosa puoi fare, recitare le giaculatorie? No, puoi metterti a cambiare la politica, cambiare delle strutture politiche in modo da ridurre la violenza. Sono d'accordo con Girard nel dire che all'origine della storia ci sono degli atti di violenza. Non sarei tanto convinto che la violenza s'identifichi con l'uccisione perché sono un difensore dell'eutanasia, per esempio. La violenza è più un atto d'imposizione sull'altro e sulla sua libertà. Se qualcuno vuol gettarsi dalla finestra, io lo prendo, lo lego per un po' di giorni, gli faccio un po' di carezze, gli parlo per delle settimane. Se lui dopo questo trattamento vuol ancora buttarsi dalla finestra, lo devo lasciar fare perché la sua libertà è più importante della sua vitalità immediata e della sua sopravvivenza. Su questo sarebbe interessante discutere: non è forse violenza l'autoritarismo che dice «tu devi pensare così e basta»? E il Cristianesimo non è

atto d'amore piuttosto che rivelazione di verità? Può essere un atto d'amore anche lasciare che qualcuno a un certo punto si butti dalla finestra! Altrimenti dovrei chiuderlo nella porcilaia come ha fatto Muccioli con uno dei suoi drogati, lasciandolo morire «per il suo bene». C'è una violenza, all'origine della storia, che è l'autoritarismo, il non rispettare l'altro come me, non volergli bene. Tutto questo è l'origine del male. Io non so adesso se il peccato originale esista, ma quello che credo si debba fare tutti è ridurre la violenza più che riconoscerla. Su questo il Girard antropologo prevale sul Girard politico-cristiano. Nel senso che secondo lui quando questa conoscenza della verità antropologica diventerà senso comune, come quello della scienza, allora vivremo in un mondo più giusto e meno violento. Su questo è chiara la mia profonda critica alla scienza, perché per me la scienza si lega alla tecnologia che non è altro che l'imposizione di un ordine razionale sul mondo (aspetto su cui Girard, da quel che dice, credo possa convenire con me). Per cui su questo punto continuo a dissentire. Non mi sono convertito e temo di non avere convertito Girard.

Girard: Personalmente, concordo con Vattimo quando dice che il Cristianesimo è una rivelazione dell'amore, ma non escludo che sia anche una rivelazione di *verità*. Perché nel Cristianesimo verità e amore coincidono e sono la stessa cosa. Penso che dobbiamo prendere molto sul serio questo concetto: il concetto dell'amore, che nel Cristianesimo è la riabilitazione della vittima accusata ingiustamente, è la verità stessa, è la verità antropologica e la verità cristiana. E penso che questa verità antropologica possa dare al Cristianesimo l'antropologia che merita. Poiché tradizionalmente la teologia cristiana, che è essenzialmente corretta, è stata basata sull'antropologia "sbagliata": sull'antropologia greca, che è

un'antropologia pagana, che non vede la responsabilità dell'uomo come violento. Io credo invece che occorra dare finalmente alla teologia cristiana l'antropologia che merita di avere.

NOTE

1. *Pordenonelegge*, Pordenone, 25 settembre 2004. Traduzione dall'inglese di Paolo Scopacasa.
2. R. Girard, *Origine della cultura e fine della storia. Dialoghi con Pierpaolo Antonello e João Cezar de Castro Rocha*, Milano, Cortina, 2003, p. 200.
3. R. Girard, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, trad. it. a cura di R. Damiani, Milano, Adelphi, 1983.
4. G. Vattimo, *Credere di credere*, Milano, Garzanti, 1996, p. 18.
5. R. Girard, *Origine della cultura*, cit.
6. Cfr. S. Quinzio, *La sconfitta di Dio*, Milano, Adelphi, 1993.

René Girard, Gianni Vattimo

FEDE E RELATIVISMO¹

Antonello: Uno dei temi più dibattuti negli ultimi tempi in Italia, è il rapporto disgiuntivo tra fede e relativismo, o tra universalismo antropologico o morale da una parte e relativismo multi-culturale dall'altra. Ovviamente voi partite da posizioni essenzialmente differenti dal punto di vista filosofico, ma vorremmo tentare di vedere che tipo di conciliazione si possa trovare (se c'è) tra queste due posizioni.

Vattimo: Rispetto alla questione del relativismo sono convinto di questo: da René Girard ho preso l'idea che Dio possa essere solo un relativista – cosa, lo so, difficile da sostenere – perché la portata desacralizzante del Cristianesimo, che va fino alla *kénosis* paolina, cioè all'incarnazione e all'umiliazione, a me sembra fondamentalmente un avvio verso l'idea che Dio non sia il contenuto di una proposizione vera, ma che sia proprio *qualcuno* incarnato in Gesù Cristo, che è un esempio di carità. Sono anche edificato dal fatto che la prima enciclica del nuovo Papa s'intitoli *Deus caritas est*, e non *Deus veritas est*, che mi avrebbe molto insospettito. Devo dire che poi, leggendo il contenuto, il mio entusiasmo è diminuito, tuttavia questo fatto è molto importante. Penso a un Dio relativista perché è l'unico che può esserlo davvero, dal momento che guarda le varie culture dall'alto. Dio non è il contenuto di una proposizione, ma è una persona che è venuta tra noi e ci ha lasciato un esempio di carità, smentendo fra l'altro quella frase

che si cita sempre per giustificare qualsiasi rogo: «*Amicus Plato sed magis amica veritas.*» Credo che attribuirei volentieri a René Girard la frase: «*Amica veritas, sed magis amicus Plato*», e certamente non vorrei che in nome della verità si potesse eliminare il povero Platone, che forse, del resto, se lo meritava...

Girard: Non penso che la proposizione «*Amica veritas, sed magis amicus Plato*» sia in realtà molto diversa dal suo contrario. Per me sono la stessa cosa. Vi dirò per quale motivo non posso essere un relativista. Penso che il relativismo dei nostri giorni sia il prodotto del fallimento dell'antropologia moderna, del tentativo di risolvere i problemi legati alla diversità delle culture umane. La teoria mimetica è uno sforzo per dimostrare che le differenze culturali, per quanto significative siano a un determinato livello, non lo sono a un altro. Esistono migliaia di modalità per codificare e regolare la convivenza sociale, per esempio riguardo le leggi sul matrimonio, ma tutte queste modalità hanno comunque uno scopo unico, quello di prevenire i conflitti, e quindi di trasformare individui che potrebbero odiarsi in persone che invece sono capaci di amarsi a vicenda. L'analisi di queste culture permette di individuare migliaia di ostacoli che vengono frapposti tra individui potenzialmente rivali – ostacoli che variano, perché i problemi da risolvere sono diversi, ma che hanno sempre il medesimo scopo. Non ho mai smesso di credere che dietro il relativismo esista un'unità della conoscenza, che può esistere solo accettando questo punto di partenza. L'obiettivo principale del mio lavoro è stato di dimostrare che questo è vero nell'ambito più controverso di tutti, cioè l'antropologia moderna. L'antropologia ha fallito perché non è riuscita a spiegare le diverse culture umane come un fenomeno unitario, ed è per questo che oggi siamo

impantanati nel relativismo. Non voglio assolutamente imporre il mio punto di vista, ma per me è difficile dimenticare gli aspetti assoluti, e a mio avviso il Cristianesimo propone una soluzione a questi problemi proprio perché dimostra che gli ostacoli, i limiti che gli individui si pongono a vicenda servono a evitare un certo tipo di conflitti. Se si comprendesse che Gesù è la vittima universale venuta apposta per superare questi conflitti, il problema sarebbe risolto.

Vattimo: Io sono convinto che su queste cose Girard come antropologo abbia ragione: nemmeno io penso che tutte le antropologie siano ugualmente vere o ugualmente false, e la difesa che Girard fa della propria antropologia mi sembra sacrosanta perché costituisce, in un certo senso, una «verità scientifica». È come nella fisica: non tutte le ipotesi della fisica possono essere considerate uguali. Non sono invece tanto convinto che la modernità, o comunque il relativismo contemporaneo, dipenda dal fallimento dell'antropologia. Ma noi lo conosciamo un *relativista*? Alludo qui a un'intervista rilasciata da Ricoeur a *Le Monde* poco prima di morire. Gli veniva chiesto se lui fosse un relativista e lui rispondeva: «Non so. Se mi domandate cosa credo vi rispondo che in base alla mia esperienza, ai libri che ho letto, alla mia vocazione in questo tempo, io qui sto.» Rispondeva con la frase di Lutero: «Hier bin Ich.» Io non ho mai conosciuto un relativista, come non ho mai conosciuto una persona che dicesse: «Tutte le teorie, compresa la mia, hanno lo stesso valore.» Allora sospetto che oggi una gran parte della polemica contro il relativismo – non dico da parte di Girard – sia una polemica contro il liberalismo della società: solo una società liberale può essere relativista perché deve ammettere diversi tipi di opinioni. Se volessi correggermi dal mio peccato relativista come mi chiede il Papa, cosa dovrei fare? Cosa vorrebbe il

Papa? Di pensare che solo lui ha ragione? Non sono tanto convinto che il relativismo sia una teoria sbagliata, perché non è una teoria. Semmai è una dottrina della società, ma nella società bisogna ammettere, per ragioni di carità, molteplici posizioni, e in generale sono convinto di questo: non diciamo che ci mettiamo d'accordo quando abbiamo trovato la verità, ma diciamo di aver trovato la verità quando ci siamo messi d'accordo.

Si capisce che è ancora possibile parlare di verità, ma solo perché nell'accordo abbiamo realizzato la *caritas*. La *caritas* nel terreno delle opinioni, nel terreno delle scelte di valore, diventa verità quando è condivisa. Per esempio Richard Rorty, che certo non è un pensatore girardiano (o forse lo è senza saperlo), propone di sostituire il termine verità con il termine «solidarietà», e io, brutalmente, propongo di sostituirlo col termine «carità», perché tutto il resto sono opinioni; oppure, nel caso della verità antropologica, esistono certo dei criteri nei singoli ambiti, come nei vari linguaggi di Wittgenstein, validi per stabilire se qualcosa funziona oppure no, ma questo significa solo una verità determinata in base a paradigmi che però sono storci. Voglio solo dire che il problema del relativismo mi sembra di ordine sociale più che individuale.

Quando sento parlare gli avversari del relativismo, mi chiedo cosa dovrei fare: non essere più liberale? Il relativismo si dà solo nella società, nel gruppo, nella cultura. Gli individui possono cambiare opinione, e in questo senso anch'io sono relativista, perché se domani qualcuno mi convincesse di aver torto, sarei pronto a cambiare idea. Ma soprattutto mi sembra molto importante ciò che dico quando affermo che Dio non può che essere relativista, perché la salvezza delle anime non può dipendere dal contenuto di alcune proposizioni: ci si può

salvare anche se non si conosce il dogma della Trinità.

Girard: Sono d'accordo con Vattimo quando parla della necessità pratica di dirsi relativista in una società moderna. Penso sia molto interessante perché il mio scopo, il contributo che penso di dare col mio lavoro, consiste nel mostrare che nel suo rapporto con le altre religioni il Cristianesimo è infinitamente più complesso e comprensivo (nel senso che riesce ad accogliere, a incorporare) di quanto non sembri. Le religioni arcaiche sono esistite per cinquantamila anni, tutte diverse le une dalle altre, ma tutte, in un certo senso, delle forme pre-cristiane, di Cristianesimo "fallito", proprio perché credevano nella colpevolezza della vittima e non riconoscevano la sua innocenza. Il Cristianesimo svela l'errore, afferma che queste vittime sono innocenti, proprio come Gesù è innocente. Questo è assolutamente fondamentale, ed è, io credo, interpretabile in maniera vattimesca...

Vattimo [ride]: Una religione «vattimaria», invece che vittimaria...

Girard: Lungi dall'essere combattivo e terrificante, il Cristianesimo svela il conflitto su cui si fondano le religioni, e l'ingiustizia subita dalle vittime che sono state condannate, che sono tutte fundamentalmente innocenti, come Cristo. Gesù svela con questo atto l'innocenza taciuta, il malinteso, che si nasconde sotto il sangue della storia.

Vattimo: Anch'io mi definisco cristiano perché credo che il Cristianesimo sia più "vero" di tutte le altre religioni proprio per il fatto che in qualche senso *non è una religione*. Senza dubbio esistono dei contenuti dogmatici, ma quando, per esempio, recitiamo il *Credo*, usiamo una quantità di

espressioni puramente metaforiche, allegoriche: Gesù sta seduto alla destra del Padre. Ma come! E la sinistra? Politicamente è un po' scandaloso! Poi, Dio è maschio, è un padre, ma una madre mai: le femministe americane si strappano le vesti quando sentono questo. Moltissime cose del *Credo* non devono essere prese alla lettera. Io personalmente sono convinto che credo finché cerco di rispettare la carità (cosa che non sempre riesco a fare...); ma non perché credo che solo gli uomini possano essere preti e le donne no – tutte storie che rendono la vita della Chiesa così effervescente... Quando ripeto il mio motto preferito «grazie a Dio sono ateo», voglio dire che per fortuna Gesù Cristo mi ha liberato dalle credenze negli idoli, nelle divinità, nelle leggi naturali, eccetera, e quindi in questo senso mi definisco ateo, ma ovviamente solo rispetto al Dio dei filosofi, cioè il dio «atto puro», conoscenza, e così via. Mi sento sempre molto fedele a Girard, anche se posso esserlo quando lui non c'è.

Girard: Penso di essere d'accordo. In questo senso il Cristianesimo è la critica più radicale alle religioni antiche – quelle arcaiche soprattutto – che si possa trovare. Nelle religioni arcaiche il ruolo della vittima era frainteso: la vittima diventava divinità in quanto colpevole, miracolosa proprio in virtù della sua colpa. Il Cristianesimo è, da un punto di vista "tecnico", la chiave di lettura per capire la mitologia. Tra le cose che dico, quella che sembra destare maggior scandalo tra gli antropologi è questa: se volete capire la mitologia, se volete sciogliere il problema del mito, rivolgetevi al Cristianesimo. Se capite che Edipo è accusato di parricidio e incesto – non solo da Freud, ma dai Greci – mentre in realtà è innocente, e che anche Gesù, innocente, è accusato, in alcune credenze folcloriche, delle medesime colpe, allora diventa chiaro che attraverso il Cristianesimo il mito può essere letto in un modo

completamente diverso.

Antonello: Partendo da questo presupposto vorrei citare una frase di Gianni Vattimo in cui diceva che «l'idea stessa del pluralismo delle culture esiste e si è sviluppata dentro una specifica cultura, quella occidentale». È un concetto espresso anche da Girard quando spiega che il Cristianesimo ha un posizione privilegiata per capire i meccanismi vittimari che sono alla base della costruzione culturale. Allora volevo chiedere: com'è possibile instaurare un dialogo interconfessionale da questa presunzione, non dico di superiorità, ma di una posizione privilegiata del Cristianesimo e dell'Occidente?

Vattimo: Penso che quanto detto da Antonello possa essere sostenuto decentemente soltanto se ci presentiamo al dialogo senza contenuti teorici forti, perché altrimenti si comincia a litigare su com'è fatto Dio. C'è una frase nel Nuovo Testamento che afferma: «Tutto ciò che è stato scritto prima di noi è scritto per vostra istruzione» (*Rom* 15, 4). Il che equivale a dire: la Bibbia non è né un manuale di cosmologia, né un manuale di antropologia, e nemmeno un manuale di teologia, perché le cose che si dicono di Dio nella Bibbia sono molto spesso mitiche. Avrei dei problemi dal punto di vista teorico a conciliare il Dio che chiede ai Giudei di sterminare i bambini di Babilonia con il Dio di Gesù Cristo. Sono convinto che il bello del Cristianesimo è aver svuotato un po' tutta la forza del «vero». Dietrich Bonhoeffer diceva: «Einen Gott, den "es gibt", gibt es nicht», «un Dio che "c'è", non c'è.»² Ovvero, Dio non è un oggetto, né la sua esistenza può essere un articolo di fede. Che cosa vuol dire che Dio esiste? Non è qui?, è in cielo?, è nascosto sotto il tavolo?, è solo nelle Chiese? Gesù dice che quando due o più persone sono riunite in suo

nome, lui è con loro. Ma intende dire che si trova *anche* lì o che si trova *solo* lì? Non so dove altrimenti Dio potrebbe essere. Noi possiamo riunirci ovunque, ma questo non significa che Dio sia in certi luoghi privilegiati come i santuari, le chiese, i templi. Tutto ciò per dire che la missione ecumenica del Cristianesimo mi sembra strettamente dipendente dal suo spogliarsi dalle pretese di dichiarazioni metafisiche, di definire la natura umana, o com'è fatto Dio, o come sono fatte le società umane, e via discorrendo. Come ho già detto, io rispetto molto la tradizione dei Santi, ma con ciò intendo rispettare la tradizione, non la natura o la verità oggettiva.

Girard: C'è un ambito della condotta umana che Vattimo non ha menzionato: la morale. Vorrei chiedergli questo: ciò che dice implica o non implica, comprende o non comprende, i dieci comandamenti, il Levitico? Quindi non uccidere, non commettere adulterio, non desiderare la donna d'altri o la roba d'altri. I dieci comandamenti non sottintendono forse una nozione di moralità, non sono impliciti nella nozione di carità, oppure sono solo l'espressione di una mentalità puritana, di una cattiva moralità? Vorrei conoscere la sua opinione sui dieci comandamenti.

Vattimo: Faccio innanzitutto una breve digressione per poi arrivare al cuore della questione. Ultimamente ho partecipato a un dibattito sulla storia di Davide e Gionata. I due si amavano in termini omoerotici oppure erano solo amici? Allora sono andato a cercare nei libri sacri il passo in cui si dice che non giacerai insieme a un altro uomo se sei un uomo (Lev 20, 13). Ma questo comandamento si trova in mezzo a tutta un'altra serie di cose: per esempio «non mangerai orbettini», oppure «non ti vestirai di rosso». Voglio

dire che è mescolato con una serie di altre prescrizioni giudeo-bibliche di cui nessuno si ricorda più. Come quando qualcuno sfiora un maiale e poi deve andarsi a lavare nella piscina probatica. Poi, certamente, i dieci comandamenti sono arrivati fino a noi con ben altra autorità, e sono largamente condivisi, tanto che in molti pensano che siano la legge naturale... Intanto il comandamento «Non uccidere» nella tradizione cristiana è stato molto spesso condizionato: se uccidi un uomo al di qua del fiume, come diceva Pascal, sei un assassino, se lo uccidi al di là del fiume – che poi rappresenta il confine del tuo paese – sei un eroe, e quando torni ti danno la medaglia. Ci sono state poi le Crociate, l'Inquisizione. Io non credo nell'assolutezza del principio di non uccidere. Di fronte a una persona che soffre moltissimo e mi chiede di praticargli l'eutanasia, cercherò di incoraggiarla, le leggerò dei bei libri, le farò vedere dei bei film, ma se dopo tutto vuol davvero morire l'unica cosa che io non devo violare è la sua libertà, cioè la sua anima, non la sua vita fisica. Anche i tumori sono pieni di vita, si moltiplicano selvaggiamente... Come ho già detto a più riprese: la legge è il principio di carità più le regole del traffico. Io rispetto le regole del traffico non perché me lo impone una legge naturale, semplicemente perché non voglio ferire nessuno o essere ferito a mia volta. È sempre la regola della carità che mi vieta di fare qualcosa. E dunque rispetto, almeno per quanto posso, anche il Decalogo, vi riconosco una ragionevolezza importante. Per esempio: posso amare Platone più di quanto io ami la verità? Oppure, rispetto al divieto di uccidere: se una donna che è stata violentata da un musulmano in Bosnia decide di abortire, io cosa devo fare? Aiutarla o costringerla a partorire? Se lei mi chiede una cosa del genere è in nome della carità che devo farla. Non parliamo poi del sesto comandamento, che riguarda l'amore e la carità – che il Papa, giustamente, distingue con molta severità, come

se l'*agape* e l'*eros* fossero due cose distinte... Se devo interrompere una relazione sentimentale, mettiamo omosessuale, perché mi sono convertito al Cristianesimo, allora devo abbandonare l'altro? Come Dio che per mettere alla prova Giobbe uccide la sua famiglia e il suo bestiame?

Girard: Penso che uno dei passaggi più importanti della Bibbia sia quello in cui Dio dà i dieci comandamenti a Mosè, perché bisogna considerare che tipo di mondo era quello in cui vennero proclamati, cioè un mondo con migliaia di leggi complesse. La semplicità e la potenza dei dieci comandamenti li rendono il documento più mistico dell'intero Antico Testamento. Penso che Vattimo stia minimizzando un po' questo sforzo. Ci sta dicendo che il Cristianesimo è la più semplice e la più facile delle religioni, e se ci lasciamo andare, abbandonando tutti gli scrupoli, c'è la possibilità che ognuno finisca per poter fare ciò che vuole, vivendo insieme felicemente. Non sono sicuro che sia così vero e così facile, e i dieci comandamenti lo dimostrano con chiarezza. Mi sembra che Vattimo, presentando una sorta di Cristianesimo edonistico, stia rendendo a noi tutti la vita un po' troppo semplice. Non penso sia vero che se tutti quanti riuscissimo a divertirci nella maniera giusta e a star bene non ci sarebbero più problemi. Ho la sensazione che nella vita esisteranno sempre delle situazioni che porteranno a dei conflitti, e che molti di questi non possano essere evitati.

Vattimo: Nelle discussioni io tendo sempre a esagerare... Naturalmente io nutro il massimo rispetto per il Decalogo. Però, rispetto a quanto detto da Girard, è proprio l'idea di proibizione quella che m'ispira di più. Quando Gesù parla della *parusia*, il ritorno glorioso di Cristo alla fine dei tempi, non spiega in che modo accadrà, ma invita a non credere a

una serie di cose. Io simpatizzo maggiormente con la teologia dialettica. Il Cristianesimo m'insegna che le leggi umane valgono fino a un certo punto. La ragionevolezza del Decalogo è tale che persino se ci fosse qui un pensatore laico "garantito" direbbe che il Decalogo gli va benissimo. Io credo davvero che non si possa prendere sul serio tutto l'insieme delle proibizioni che sono state stabilite. Suppongo che tutto sommato Marcuse non avesse torto e che ciò che lui diceva non potesse realizzarsi solo perché la società era ed è repressiva, autoritaria, proprietaria. Gesù stava dalla mia parte, dalla parte di Marcuse? Non possiamo progettare un mondo in cui si realizzi il comunismo originario delle comunità cristiane, di cui il Papa nella sua enciclica dice che è andato perso, come se fosse un fatto naturale? Quello di mettere in comune i beni era giusto il modo in cui i primi Cristiani realizzavano la carità. Il Pontefice nell'enciclica *Deus caritas est* riconosce l'esistenza di quest'aspetto, ma poi dà per scontato il fatto che sia andato perso, come scontato sembra il fatto che i Cristiani dovessero fare le Crociate e uccidere i loro nemici. Non possiamo pensare che tutti questi contenuti utopici (utopici nel senso che sono andati fuori moda) come il comunismo originario o l'armonia della società dovessero per forza fallire. Non bisogna essere troppo antropologi – e del resto io non ho mai studiato l'antropologia, eccetto quella di Girard, che apprezzo molto – e credere, come fa il Papa, che per come è fatta la natura umana il comunismo originario non poteva che perdersi. Non sarà andata così perché la Chiesa si è accordata troppo con le potenze terrene? Molto del prestigio dei dieci comandamenti dipende dal tipo di società in cui si sono innestati. Il comandamento che vieta di desiderare la donna d'altri impedisce che gli uomini si accoltellino per portarsi via le mogli. Però oggi esiste il divorzio: abbiamo istituzionalizzato una libertà in più che non corrisponde al

Decalogo. Ma il decalogo valeva per quella società, per quel mondo.

Pubblico: Vorrei fare una domanda a Girard in relazione a un tema che è al centro della riflessione di Gianni Vattimo (e del resto non solo sua), e che fa riferimento al nichilismo filosofico. Mi chiedo qual è la sua posizione rispetto al nichilismo contemporaneo, soprattutto in una prospettiva etico-morale.

Girard: Rispetto al nichilismo morale direi quanto segue. La gente pensa che oggi la maggior parte dei conflitti sia causata da valori assoluti, da opinioni assolute su questo o quello, ciò che viene chiamato «ideologia» o «grandi narrative», e che le opinioni assolute generino violenza perché generano opposizione. C'è qualcosa di aggressivo in questo, e penso che sia il modo sbagliato di considerare la violenza nel nostro mondo e la violenza in generale. La maggior parte degli antropologi e dei sociologi definisce ancor oggi la violenza come aggressione, ma la violenza umana non è aggressiva. La parola stessa «aggressione» è molto aggressiva, perché se definiamo la violenza come aggressione, nessuno di noi si attribuirebbe questa caratteristica. Definiamo la violenza come una cosa che appartiene agli altri, che sono aggressivi o aggressori. Ma non è vero. Nessuna forma di violenza si sviluppa pensando se stessa come violenza, come aggressione. L'uomo è per sua essenza competitivo e incline alla rivalità. Vuol essere migliore del vicino, e quindi compete con lui. L'intelligenza umana, lo spirito d'iniziativa, è sostanzialmente competizione. E dunque può avere un grande valore, e lo sappiamo bene. Ma diventa violenza, quando il livello della competizione cresce, sino a sfociare in rivalità distruttiva. Questo è vero anche per gli animali. Quando un maschio vede

un altro maschio corteggiare una femmina, anch'esso desidererà quella femmina. Non si sentirà un aggressore, bensì un rivale nella conquista di quella femmina. Sentirà di avere gli stessi diritti degli altri. Ed è un processo che nella maggior parte dei casi siamo in grado di trasformare positivamente – l'economia non è altro che questo – ma questo stesso processo può sfociare in violenza. Quindi la situazione è molto più ambivalente e complessa di quanto non sembri, perché *tutti* siamo coinvolti in queste forme di rivalità reciproca, i cui effetti possono essere ad un tempo positivi e negativi. Inoltre, quando analizziamo una situazione violenta, la definiamo sempre come aggressione altrui, ed anche la nostra controparte la definirà come tale. Nove volte su dieci dietro la violenza non si trova l'aggressività, ma la competizione, la quale non può essere attribuita a una parte sola: entrambi gli individui hanno ugualmente torto e ragione, si comportano in modo uguale e simmetrico. La situazione è inestricabile e non può essere risolta in modo "legale". Per questo le società arcaiche cercano di incanalare la competizione in una direzione ben precisa, costringendo gli individui a desiderare una cosa piuttosto che un'altra, ad andare in una direzione piuttosto che in un'altra; questo può limitare la libertà d'impresa individuale, e in qualche modo una civilizzazione dinamica è impossibile con certi limiti, ma molto spesso la società è costretta a farlo per evitare che la competizione sfoci in violenza distruttiva. Come detto, questo è un problema di carattere sociale che non può essere risolto facilmente con delle leggi, ed è per questo che la carità, come Vattimo ed io dicevamo, è così importante. Ma questi sono problemi infinitamente complessi, per cui non esiste una soluzione verbale o ideologica; non ci sono soluzioni di cui il linguaggio possa farsi carico: le relazioni umane sono semplicemente troppo complesse, ed è ciò che evitiamo di capire, perché

ognuno di noi si batte per la sua posizione personale. La teoria mimetica si occupa appunto di tutto questo.

Il nichilismo filosofico credo nasca dal fatto che ci rendiamo conto che il nostro linguaggio non si accorda con la realtà umana, che non riesce a essere tradotta in parole; dunque si rinuncia a spiegarla asserendo che il problema non può essere risolto. Non penso sia così. Io credo che l'attuale forma di nichilismo sia il fallimento di ciò che chiamiamo *illuminismo*, della visione razionale dell'universo elaborata dal XVIII secolo. Una visione per la quale le relazioni umane diventano troppo complesse da analizzare (e per questo come forma compensativa abbiamo la perspicacia insuperata dei romanzi moderni). A mio avviso, invece di rinunciare e approdare a una qualsiasi forma di nichilismo, asseredo che non esiste alcuna verità certa come fanno determinati filosofi, ritengo si debba tornare all'antropologia, alla psicologia, e studiare le relazioni umane meglio di come non sia stato fatto finora. Abbiamo bisogno di un'analisi ben più sottile delle relazioni umane, e la teoria mimetica credo possa fornire degli strumenti di osservazione e un livello di analisi in cui i conflitti umani diventano più intelligibili – certo, non più facili da risolvere, ma comprensibili. A mio avviso, attraverso la teoria mimetica è possibile capire la complessa dinamica delle relazioni sociali e umane e questo può allontanarci dal tipo di nichilismo, dal tipo di rinuncia conoscitiva che abbiamo oggi.

Vattimo: Il mio nichilismo non si riassume nella tesi che non esistono verità, Girard lo sa bene, dunque mi sento toccato solo in parte. La dissoluzione degli assoluti, e dunque anche della convinzione che si possa conoscere la natura umana, mi sembra un effetto positivo del Cristianesimo. In fondo, la stessa idea di creazione è assolutamente il contrario

di una visione dell'oggettività, il Dio creatore non ha nulla della razionalità rigorosa dell'Atto puro di Aristotele, che non avrebbe mai potuto "decidere" a un certo momento, di creare un mondo... E insomma, la sola cosa che davvero non mi convince in Girard è la sua fiducia nel potere salvifico della verità, sia essa rivelata o scoperta dalla scienza.

Pubblico: Professor Girard, dalla sua opera si evince in maniera chiara che Gesù è colui che ha annunciato e testimoniato l'innocenza della vittima e in questo modo ha smascherato il meccanismo vittimario presente nelle mitologie e nelle religioni precristiane. Eppure Gesù ci tramanda anche un altro messaggio, almeno attraverso la tradizione: egli è anche il giudice, colui che annuncia che i persecutori di oggi saranno i perseguitati di domani. Non si pone fine definitivamente al meccanismo vittimario, perché sembra quasi che i carnefici di oggi diventeranno le vittime di domani nell'annuncio della dannazione eterna, come destino che attende coloro che non si convertono. Nel corso della storia si sono avute, penso a Origene, interpretazioni differenti. Ma la Chiesa, e anche le chiese protestanti, ritengono che la dannazione eterna sia un punto irrinunciabile. Vorrei chiedere a lei una chiave interpretativa.

Girard: Le interpretazioni teologiche ed ecclesiastiche del Cristianesimo trasformano in effetti Gesù in un giudice, cioè, più o meno, l'esatto contrario di ciò che lui è. Oggi ci si esalta contro la visione ecclesiastica del mondo e contro gli aspetti punitivi e dirompenti del Cristianesimo, che fanno parte di un grande dramma, uno spettacolo, che forse andrebbe rappresentato in maniera differente. Ma se noi eliminassimo tutte le sanzioni e tutti questi aspetti per così dire "teatrali" e drammatici, elimineremmo una parte molto importante della

nostra stessa vita. Se prendiamo in considerazione i romanzi, per esempio, ci accorgiamo che la nostra esistenza è vista come commedia piuttosto che come tragedia, ma per ogni evento c'è una posta in gioco. La grande forza dell'idea di paradiso e di inferno è proprio quella di dare una motivazione alla nostra vita, di trasformarla in una rappresentazione drammatica. Senza questi aspetti la religione perderebbe la maggior parte della propria forza. Molto spesso nella letteratura, nel catechismo o nella teologia si ritrova questa definizione "punitiva" di paradiso e di inferno, che può essere anche semplicistica, ma da un altro punto di vista dà al Cristianesimo un elemento di cui non può fare a meno a condizione di perdere tutta la propria forza. La nostra natura di creature estetiche è molto importante. Siamo esseri al tempo stesso estetici ed etici. Se noi eliminassimo tutti questi aspetti tragici del Cristianesimo, tutta questa espressione ingenua della fede che consiste nel distinguere un Paradiso, un Inferno e un Purgatorio, che fine farebbe uno dei più grandi scrittori del mondo come Dante, che fonda la sua *Divina Commedia* proprio su questa divisione? Che fine farebbe la letteratura italiana? È una cosa estremamente semplice e ingenua senza la quale, tuttavia, la *Divina Commedia* perderebbe tutta la sua forza. Come la pensate voi italiani?

Antonello: In effetti la grande potenza espressiva e insieme teologic-omorale di Dante è fondata sul suo straordinario realismo, sulla sua aderenza a una realtà umana forte, che è una delle caratteristiche più proprie della visione cristiana del mondo, come suggeriva Erich Auerbach in *Mimesis*. La *Commedia* descrive un mondo ultra-terreno, ma con un tale radicamento alla realtà storica, personale e materiale degli individui da poter parlare ancora oggi all'uomo contemporaneo, che continua a costruire i propri inferni

terreni e a tentare difficili purgatori. Umberto Eco ha sottolineato che l'*Inferno* dantesco continua a dirci qualcosa proprio perché, al contrario dell'uomo medievale, abbiamo perso la forza e l'abitudine di pensare al Paradiso, a qualsiasi Paradiso possibile.

NOTE

1. Tavola rotonda conclusiva di “Identità e desiderio”, giornate di studi sull’opera di René Girard, tra scienze sociali e teoria letteraria. Falconara, Sala consigliare, 10 Marzo 2006. Traduzione dall’inglese di Paolo Scopacasa.

2. D. Bonhoeffer, *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie* (1930), Keiser Verlag, 1956, p. 68.

René Girard, Gianni Vattimo

ERMENEUTICA, AUTORITÀ, TRADIZIONE¹

Robert Harrison: Vorremmo chiedere a René Girard un commento sulla particolare lettura che Vattimo ha fatto della sua opera, rileggendola in chiave heideggeriana.

Girard: Forse non sono la persona più adatta a fornire una risposta a Gianni Vattimo da un punto di vista strettamente filosofico, ma devo comunque dire che mi trovo d'accordo con la maggior parte delle cose che lui dice, soprattutto rispetto a quanto affermato sul rapporto fra Heidegger e le scritture giudaico-cristiane. Ci sono stati molti tentativi, soprattutto in Francia, di interrogarsi sul rapporto fra Heidegger e il problema di Dio, ma ho l'impressione che siano stati tutti tangenziali rispetto alle questioni più importanti. E credo che il punto di avvicinamento più efficace sia proprio quello della prospettiva ermeneutica e della fine della metafisica – in particolare quello dell'interpretazione «produttiva». A questo proposito, secondo me, si tratta di partire dal Vecchio Testamento, perché mi sembra che la questione dell'interpretazione sia già centrale proprio in quel testo. Il Vecchio Testamento si offre alla nostra lettura già come un sistema interpretativo. Nella *Genesi*, per esempio, la storia di Giuseppe si presenta come *un'interpretazione dei miti*. Giuseppe è la figura mitica dell'eroe che è vittima dei propri fratelli, del proprio gruppo di appartenenza e, come molte figure mitiche (si pensi a Edipo), viene accusato di aver commesso un crimine sessuale. Per questo viene espulso,

prima dalla sua famiglia e poi dal paese adottivo, in quanto colpevole di aver causato, col proprio crimine, una grande piaga che affligge il suo popolo. La domanda che il testo mitico e il testo biblico pongono è la stessa: «È colpevole?» Il mito risponde sempre positivamente: Edipo è colpevole, e i suoi parenti o amici hanno il diritto di espellerlo; mentre nella storia vetero-testamentaria la risposta è opposta: Giuseppe è innocente e i suoi fratelli, che sono gelosi, lo espellono ingiustamente e si accaniscono in modo mimetico contro di lui. Quindi sin dall'inizio la Bibbia si presenta come un'interpretazione della mitologia e come una sua decostruzione.

In questo senso posso dire d'esser d'accordo con Vattimo, anche se il mio percorso e il mio ragionamento sono diversi, innanzitutto perché mi posso definire come un "pessimo" heideggeriano, nonostante lo abbia letto con una certa assiduità. Mi sono interessato solamente ad alcune parti di Heidegger, e occupandomi da sempre più di antropologia che di filosofia, ho un difetto di vocabolario rispetto a quanto detto da Vattimo, che certamente meglio di me può definirsi come un «heideggeriano creativo» – cioè uno dei pochi filosofi in circolazione che usi Heidegger in maniera originale, reinterpretandolo in direzioni nuove. E l'idea che Cristo sia l'interpretazione vivente mi sembra molto efficace; tuttavia c'è una cosa che manca nel discorso di Vattimo: il fatto che nel momento culminante dell'intera vicenda di Gesù noi troviamo la sua Passione, ovvero il fatto che lui muoia, e di una morte violenta. Dal mio punto di vista, la differenza tra le storie del Vecchio Testamento, come quella di Giuseppe, e il Vangelo, è che in quest'ultimo non solo troviamo la decostruzione del mito pagano e arcaico, ma che questa decostruzione viene attuata da una morte, che è come tutte le altre morti mitiche,

ma rispetto alla quale il lettore non crede più nella colpevolezza della vittima. Il Vangelo ci fornisce l'intero paesaggio della mitologia, cioè la sua genesi mimetica, attraverso il comportamento della folla, una folla che nella Bibbia non sta mai dalla parte della ragione, ma da quella dei persecutori violenti.

Dico questo per supportare quanto asserisce Vattimo, che è cosa molto difficile da dire oggi, in un momento storico in cui la maggior parte delle istituzioni, dei gruppi intellettuali, persino delle chiese che sono connesse direttamente alla tradizione giudaico-cristiana – e questo è un fatto eccezionalmente ironico – stanno facendo di tutto per far finta di non esserlo, o per svincolarsi da essa, o per considerarla come una forma di peste. Nel nostro mondo politicamente corretto, consideriamo la tradizione giudaico-cristiana come la sola tradizione impura, mentre tutte le altre sono esenti da qualsiasi forma di critica possibile. La religione cristiana non può essere nemmeno menzionata in certi ambienti, o se ne può parlare solo per tenerla sotto controllo, per confinarla, facendo finta che non vi sia nulla di positivo in essa, anzi affermando che essa sia la prima e sola responsabile dell'orrore che attraversa il mondo odierno. E mi sembra che ci sia un'ironia eccezionale nel fatto che le persone che si sono completamente allontanate da questa tradizione, ora comincino a interessarsi nuovamente a questi problemi – soprattutto nella sua avanguardia più influente, di cui Vattimo fa senz'altro parte – cioè a interessarsi agli aspetti più importanti della tradizione ermeneutica da cui noi tutti proveniamo, dicendo delle cose che dal mio punto di vista sono ovvie, ma che sono nuove all'interno dell'esegesi heideggeriana.

Ho naturalmente qualche problema con alcuni degli aspetti della posizione di Vattimo, per esempio in relazione al problema dell'*autorità*. Lui lavora all'interno della tradizione decostruttiva, di cui in un certo senso anch'io faccio parte, ma credo che si dimentichi o trascuri quanto il problema della folla sia centrale all'interno dell'interpretazione giudaico-cristiana. Penso che i limiti dell'analisi di Vattimo partano dall'enorme errore fatto da Nietzsche, che ritengo essere il più grande teologo dei nostri tempi (cosa che molti ignorano). Nietzsche, negli ultimi mesi della sua vita, al limite della follia, dice una cosa estremamente importante, una cosa che Heidegger ha deliberatamente ignorato, perché Heidegger – che è stato sin dall'inizio della sua carriera una formidabile macchina auto-promozionale – aveva capito che bisognava sbarazzarsi della problematica religiosa in Nietzsche, e lo ha fatto semplicemente asserendo che Nietzsche aveva un problema di rivalità personale con le tradizioni monoteistiche, consigliando di non far caso a quanto aveva detto a riguardo. Solo il Nietzsche greco, il Nietzsche dionisiaco era rilevante. E invece la cosa più importante che Nietzsche abbia mai detto a riguardo (e oserei dire la cosa più importante detta in teologia dai tempi di San Paolo) è che nel mito la vittima è sempre espulsa e uccisa giustamente (e in questo senso si potrebbe dire che anch'io sia un po' nietzschiano), mentre la comunità non ha alcuna colpa a riguardo: il sacrificio è una cosa positiva in quanto necessario, perché una comunità, una società che non può uccidere, che non può vittimizzare, fossero anche degli innocenti, è condannata all'estinzione, perché condannata al tipo di debolezza, ereditata appunto dal Cristianesimo, che è la stessa che abbiamo noi oggi. Non voglio con questo fare di Nietzsche il precursore del nazismo, ma era senz'altro un uomo che trovava insopportabile vivere in un mondo che era già politicamente corretto *avant la lettre*.

Ma dov'è che la sua interpretazione prende la strada sbagliata? Nietzsche afferma che la ferocia del dionisiaco è una caratteristica che la società dovrebbe preservare e che il Cristianesimo sta distruggendo il mondo perché troppo «morbido», perché contrario al sacrificio e a qualsiasi forma di vittimizzazione – ed è qui che credo sia più profondo di qualsiasi teologo moderno, perché *sceglie* di stare dalla parte della violenza! E Heidegger disinnesci tutto il discorso, sconsigliando di leggere questa parte di Nietzsche, e trasformandolo in un filosofo che può esser letto allo stesso momento come politicamente corretto e come qualcuno che afferma che «non ci sono fatti ma solo interpretazioni». Ma il vero Nietzsche è molto più ambivalente, e credo che Vattimo ne sia consapevole.

Alla fine la mia obiezione a Vattimo sarebbe questa: lui parla di una storia dell'interpretazione che si sviluppa all'interno di una comunità, di gruppi di persone che si amano reciprocamente e senza alcun bisogno di forme di «autorità» che regolino i rapporti interni. Ma io mi chiedo come possiamo controllare le derive, sempre in agguato, della folla; e come potremmo sapere che questo amore che si sviluppa al suo interno sia vero amore e non semplicemente l'indifferenza reciproca del «politicamente corretto». In altre parole, che non rimarremmo in una situazione vittimaria nonostante predichiamo di essere contrari a qualsiasi forma di persecuzione, ovvero che non continueremmo a perseguire chi in passato si è macchiato di persecuzione, che è la tipica modalità del modello di confinamento identitario della cultura politicamente corretta. Siamo sicuri che stiamo costruendo un mondo che sia a prova di questi meccanismi che hanno costellato la storia dell'umanità e che continuiamo a osservare intorno a noi?

In qualche modo il fatto che la Bibbia usi il linguaggio mitico invece che il linguaggio positivista delle scienze naturali – nel caso della Bibbia e solo nel caso della Bibbia – significa precisamente che il suo sapere non è metafisico. Non posso provarlo esplicitamente ma penso che nelle conclusioni di Vattimo sorga il problema di come questa nuova interpretazione venga a emergere senza diventare la forma distruttiva del nichilismo, perché la cosa curiosa è che le uniche persone che perpetuano le tradizioni di cui Vattimo parla, sono proprio le persone che mantengono nella Chiesa la struttura dell'autorità. Lasciando da parte la Chiesa Cattolica, confrontiamo per esempio che cosa è successo al mondo protestante con la sua frammentazione in migliaia di confessioni e conventicole, e quello che è successo agli ortodossi, alla Chiesa russa e bizantina, la quale, per quanto decadente possa sembrare sotto alcuni aspetti, ha mantenuto una tradizione in un modo ben diverso e robusto da quello praticato in Occidente.

Il problema è che noi, in queste considerazioni che stiamo facendo, ci muoviamo all'interno di una prospettiva heideggeriana, ovvero all'interno di una problematica puramente linguistica, mentre dovremmo muoverci su un piano storico e antropologico. Quando io parlo di autorità, non sto parlando di dittatura o di autorità politica, ma mi riferisco all'autorità, o all'autorevolezza, del *rito*. Ossia, alla religione e al pensiero come azione, come una sorta di *routine*, di azione ripetuta, perché il rito è sostanzialmente ripetizione. Il rito è una azione collettiva che deve impedire alla folla di perdere il controllo. Noi certamente non viviamo in un mondo perfetto. Storicamente il Cristianesimo sta cercando di eliminare il rito, ma anche (o proprio) per questo, il Cristianesimo primitivo era consapevole che bisognava comunque conservare una certa "quantità" di ritualità, che è

impossibile da evitare. La struttura minima dell'organizzazione chiesastica e l'apparato dei riti sono tutti strumenti tesi a impedire che la massa scateni la sua forza di linciaggio. Per tanto quando parlo di autorità mi riferisco sempre al rito.

Vattimo: Cercherò di rispondere alle obiezioni di Girard, soprattutto rispetto a quello che lui ritiene siano i limiti della secolarizzazione e dei criteri di questa secolarizzazione. È possibile distinguere i criteri sull'amore all'interno della comunità, dalla folla mimeticamente violenta? Io credo ci sia un problema di interpretazione su cosa il termine *carità* voglia dire in seno alla tradizione cristiana. Ovviamente Girard ha ragioni interpretative ben precise per avere sospetti nei confronti della folla, che si può mimeticamente coalizzare contro chiunque e in ogni momento, ma io non voglio accettare ragioni troppo fortemente umanistiche per essere contro la folla. Ricordo sempre che in una pagina del libro di Ernst Bloch, *Geist der Utopie*, si legge che per lui Cristo può essere paragonato a un clown, più che a un eroe tragico.² E io non credo che questa considerazione sia così irrispettosa, perché c'è nel Cristianesimo una sorta di decostruzione, di dissoluzione della pretesa di forza delle potenze del male: Gesù non combatte Satana attraverso una lotta, ma ironizzando: «Morte, dov'è la tua vittoria?» (1 Cor 15, 55). La vittoria della morte sarebbe quella di prenderla troppo seriamente. Inoltre solo al tramonto della soggettività, anche della soggettività utopica dell'eroe tragico che lotta, può nascere un nuovo rapporto di amicizia e familiarità tra l'uomo e il mondo.

Ho quindi l'impressione che dovrei essere più aperto nei confronti della folla, anche se ovviamente non approvo le

derive criminali e violente che a volte la folla assume. C'è un problema di accettazione del fatto che, nel pensiero post-metafisico, la verità può essere concepita solo in termini di «partecipazione». Prendete, ad esempio, la teoria di Habermas sull'azione comunicativa – non sono d'accordo con Habermas su molte cose, ma su questo punto condivido la sua riflessione: la verità o la razionalità possono essere concepite solo in termini di comunicabilità di questioni, di persuasività, eccetera. Mi rendo conto che il rischio esiste: noi non siamo in una posizione molto più avanzata di altre fasi storiche o di altre «civilizzazioni», e dobbiamo distinguere tra la *caritas* e l'indulgenza verso le passioni mimetiche della folla. È anche vero che, ad esempio, per gli autori romantici del tardo Settecento e inizio Ottocento – Schelling, Hölderlin, Novalis la Chiesa e lo Stato erano due comunità separate, e la vera comunità era la Chiesa, intesa come l'*autentica* comunità e non come la Chiesa gerarchica o l'apparato chiesastico. La Chiesa era la comunità della *caritas*, mentre lo Stato era la comunità secolare, mondana, e si configurava per tanto una lotta fra la *civitas dei* e la *civitas diaboli*. Non credo di avere una soluzione filosofica a proposito, ma essendo uno degli esponenti di quello che viene definito come «pensiero debole», che è appunto una teoria della debolezza e dell'indebolimento, credo fortemente nel mio tentativo di legare i criteri di comunità ai criteri di dissoluzione della forza dell'Essere. Se adottato un criterio di comunità per porre alcuni limiti al processo di secolarizzazione è perché credo all'indebolimento delle strutture forti dell'Essere. Questo criterio dell'indebolimento è anche un criterio che mi guida nella scelta della giusta comunità. Prendiamo un esempio molto semplice. Quando Khomeyni raggiunse il potere in Iran, molti miei amici foucaultiani, e Foucault stesso, videro questo evento come un importante evento di liberazione,

perché era autoctono, prodotto da una vera comunità.

Ma qual è il criterio attraverso cui giudicare quella comunità? È il criterio che viene dalle ragioni per cui accetto la comunità: ovvero, la riduzione della violenza e la dissoluzione delle strutture forti dell'Essere. Non assumo la comunità come il criterio supremo. La comunità diventa un criterio nel momento in cui mi rendo conto che la storia dell'Essere è destinata a ridursi, a diminuire di forza e importanza e a decostruire la violenza. Ovviamente non si tratta di processi semplici, ma credo ci sia una possibilità di giudicare che cosa sia accettabile rispetto alla folla, e credo che alcune letture del Vecchio Testamento proposte da Girard siano stimolanti e importanti per il tipo di analisi e di prospettiva filosofica che io propongo.

Studente: Volevo porre a Vattimo un'ulteriore questione riguardo al problema della folla – così centrale per la comprensione dei meccanismi di persecuzione in Girard – una folla di cui noi tutti facciamo parte, e del ruolo dell'individuo nel suo contesto. Mi chiedo se la «produttività» dell'interpretazione, la sua possibilità e il suo allargamento, non siano legati anche alla dimensione della folla e della sua pluralità, della sua complessità, e conseguentemente al rischio della violenza che può sempre emergere da essa. La produttività dell'interpretazione e il rischio della violenza della folla in qualche modo andrebbero a braccetto.

Vattimo: In un certo senso sono d'accordo perché l'idea della dissoluzione di una verità oggettiva produce anche la liberazione della volontà di potenza. Non è un caso che ne *La volontà di potenza* Nietzsche abbia parlato della molteplicità dell'interpretazione. La questione è sempre la stessa: lei ha

detto correttamente che noi siamo la folla, ma se qualcuno mi chiede «come posso porre dei limiti alla folla?», io non posso sentirmi tentato a rispondergli, perché io stesso sono la folla! Siamo tutti, individualmente, all'interno della folla, incluse le poche persone che ci stanno ascoltando in questo momento, e quindi lungi da me e da chiunque l'idea di porre limiti a me stesso o agli altri.

Quello che penso rispetto alla questione della folla è che Nietzsche era, non a caso, il teorico dell'*Übermensch*, del super-uomo o meglio dell'*oltreuomo*, nel senso che in questa situazione di moltiplicazione delle interpretazioni l'uomo può sopravvivere solo diventando un oltreuomo, cioè qualcuno capace di inventare e proporre interpretazioni sempre nuove. E questo si lega a quanto afferma Richard Rorty relativamente alla «ridescrizione» e all'originalità, certamente un atteggiamento un po' estetizzante, ma che, in ultima analisi, individua il nocciolo del problema, perché si rende conto che non esiste più una interpretazione strutturalmente forte e autoritaria. Bisogna diventare degli interpreti e non semplicemente qualcuno che passivamente contempla la verità o presunta tale. La ritualità potrebbe essere intesa, ancora una volta, come un momento di maturazione nella costruzione dell'interpretazione, come un modo di razionalizzazione o di riduzione della complessità. Ma questo è un problema: non si può ritornare a una modalità metafisica e strutturale perché è impossibile, e si tratta solo di andare avanti, di continuare e di edificare l'oltreuomo.

Van Harvey: Anche se si può individuare un'analogia tra Heidegger e Girard sulla decostruzione della metafisica e sul problema della violenza, non credo che Girard possa essere molto d'accordo con la sua nozione postmoderna della decostruzione della soggettività, perché l'*agape* deve avere un

soggetto, una persona per costruirsi; e le vittime, non sono solo vittime, ma soggetti, persone reali. In questo senso mi trovo a dissentire anche sulla riduzione dell'*agape* alla vittimizzazione, perché l'*agape* deve trattare i persecutori come esseri umani allo stesso modo delle vittime. E io credo che il concetto heideggeriano di *Ereignis*, da lei usato per definire l'essere come «evento», come «accadimento»,³ sia sostanzialmente privo di contenuto e del tutto formalistico, e che Heidegger non abbia realmente specificato cosa volesse dire in relazione agli eventi umani. Si tratta di una specie di rottura mistica all'interno dell'ordine temporale. Negli ultimi anni di vita era attirato molto più dal Buddismo, perché pensava fosse libero dall'enfasi personalistica posta dal Cristianesimo. Quindi, sono d'accordo che Heidegger sia stato e può essere ancora coinvolto profondamente con questioni di ordine teologico, ma credo che *Ereignis* non sia un concetto felice a questo proposito.

Vattimo: Mi trovo d'accordo, ma quello su cui ho insistito è che per sviluppare il progetto heideggeriano si devono considerare le motivazioni profonde del suo rifiuto della metafisica. È vero che *Ereignis* è un termine formale, ma le motivazioni per le quali Heidegger giunse a considerare l'Essere come *Ereignis* invece che come oggetto, o come fondamento ultimo, sono motivazioni che si muovono in direzione della riduzione della violenza. Se vogliamo quindi leggere Heidegger in un modo che vada un po' al di là della lettera del testo, io credo che dovremmo interpretare la sua teoria della fine della metafisica verso una riduzione della violenza. E non penso che si tratti di un concetto vuoto, perché quando cerco di discutere di modernità e postmodernità, mi serve. Quando per esempio parlo della dissoluzione della coscienza soggettiva come fondamento

ultimo, lavoro anche contro la violenza, proprio perché le persone che esercitano forme di coercizione e di violenza credono fermamente di essere nel giusto, di essere legittimati, eccetera. Anche la schiavitù ha bisogno di un soggetto su cui essere esercitata, ma se si dissolve il soggetto non rimane più nulla su cui poter perpetrare il proprio dominio violento. C'è un'effettiva modalità di riduzione della violenza attraverso la riduzione della forza dei nostri argomenti relativamente ai concetti di natura, essere, verità, e via dicendo.

La nozione stessa di *Ereignis* si avvicina a un modo efficace di considerare cosa sta succedendo nella storia contemporanea. Nel senso che in *Delle cose nascoste*, a parte il vocabolario antropologico, compare un'idea di un compimento della storia per cui noi ci troviamo di fronte alla scelta fra la violenza radicale e la totale accettazione della carità. Io credo che quest'aspetto, insieme alla questione dello Spirito e della Chiesa, sia meglio compreso se partiamo da un punto di vista heideggeriano che non si dà come una visione apocalittica, ma riguarda la storia dell'Essere. E penso che questo aggiunga alla prospettiva di Girard qualcosa che in *Delle cose nascoste* manca.

Van Harvey: Volevo chiedere poi a Vattimo un chiarimento rispetto al suo concetto di tradizione, perché io credo sia troppo aperto a una sorta di deriva relativistica, nel senso che dal mio punto di vista è importante che la comunità trovi unità decidendo di sottomettersi all'autorità di uno e un solo "mito" – quello di Gesù Cristo – e solo a partire da questo gesto riesca a stabilire che cosa sia o non sia violenza, e tutti i criteri per la sua diminuzione. Lei è inoltre certamente a conoscenza del lavoro di Friedrich Gogarten, un teologo tedesco vicino alle sue tesi sulla secolarizzazione come evento positivo.⁴ A proposito vorrei avanzare tutti i miei dubbi

rispetto al rapporto fra Cristianesimo e secolarizzazione, e che riguarda la mancanza di una dimensione trascendentale, che nella cultura secolare scompare completamente. Proprio questo è il motivo per cui molti teologi come Karl Barth o Dietrich Bonhoeffer vedevano la secolarizzazione come un deserto, e io credo che questo sia invece il punto di continuità fra questi teologi protestanti e Heidegger, che si esprimeva già in maniera preoccupata rispetto al deserto della secolarizzazione. Quindi faccio fatica ad accettare quest'idea di una continuità fra il Cristianesimo e la secolarizzazione...

Vattimo: Rispetto al problema della tradizione e all'unità del "mito", o della narrazione attorno alla quale l'unità del Cristianesimo risiede, direi innanzitutto che ogni mito non è qualcosa che sia facilmente distinguibile dalla sua interpretazione. Del resto concordo con Girard sul fatto che ci sia differenza fra un mito come quello di Edipo e un "mito" come quello di Cristo. Io, a riguardo, pongo piuttosto l'accento sulla nozione della «trasmissione», della *Wirkungsgeschichte* [storia degli effetti], come direbbe Gadamer. Naturalmente è la continuità che rappresenta l'unità della *Wirkungsgeschichte*, la continuità del *discursus*, e il *discursus* viene all'interno della Chiesa, ma non solo di una chiesa – il che solleva il problema dell'ecumenismo e dell'unità del Cristianesimo. Direi che l'autorità è rappresentata più dalla continuità di questa trasmissione che dall'autorità di qualsiasi istituzione, o di qualsiasi lettura fissa di qualche testo sacro. Forse questo dipende dalla mia eredità cattolica, perché mi è stato insegnato che c'era prima il Vangelo e poi il Denzinger e il suo *Enchiridion symbolorum definitionum*, cioè la raccolta di tutte le definizioni dogmatiche attraverso la storia. Forse sto solo riproducendo questa mia esperienza, dicendo che la Chiesa, intesa come comunità, dev'essere

messa al posto del Denzinger!

Rispetto al problema della trascendenza, recentemente ho letto l'ultima versione del *Catechismo della Chiesa Cattolica*, e mi sono compiaciuto nel constatare che non si parlasse più di trascendenza, perché la trascendenza è una nozione fortemente metafisica, che implica la distinzione fra un ordine naturale e un ordine sovranaturale – col rischio di ritornare ad Aristotele. Se invece chiamiamo trascendenza la *charis*, la grazia, l'intervento di una illuminazione, allora potrei accettare questa prospettiva. In un certo senso c'è un elemento di "trascendenza" nella storia, perché se qualcosa di nuovo accade nel suo corso, questo può essere definito come una forma di trascendenza della storia stessa. Pertanto, dal mio punto di vista si tratta di riesaminare la nozione stessa di trascendenza.

Lei ha fatto poi menzione della teologia dialettica dell'inizio secolo: io mi sento molto lontano da questa tradizione perché dal mio punto di vista si tratta ancora di una teologia fortemente metafisica. Se c'è veramente un oltre, se c'è una trascendenza, la cosa non può essere accettata da un punto di vista heideggeriano. Ora, perché Heidegger si trovò fortemente coinvolto con persone che provenivano da questa tradizione? È la stessa domanda che si può porre rispetto al suo coinvolgimento col nazismo. Io credo semplicemente che abbia misinterpretato alcune implicazioni del suo stesso pensiero. Potrei dire che la mia interpretazione di Heidegger proviene dal fatto che, come dico sempre, capisco Heidegger meglio di quanto lui capisca se stesso! Io mi considero un heideggeriano "di sinistra", non solo per ragioni politiche, ma anche per un'eco hegeliana, perché io cerco di sviluppare un'interpretazione di Heidegger che prenda sul serio la nozione negativa dell'Essere, come una sorta di

teologia apofàtica, e non il fatto che l'Essere esista lì fuori. Su questo credo che il contributo dato da Heidegger per comprendere le prospettive più o meno esplicitamente proposte da Girard nei suoi lavori, e per estenderle in senso progressivo, sia assolutamente essenziale.

NOTE

1. *René Girard: an Open Discussion*. Conferenza tenutasi presso lo Humanities Center della Stanford University il 12 e 13 aprile 1996. Il moderatore, Robert P. Harrison, è Professore di letteratura italiana e francese all'Università di Stanford, Van A. Harvey è Emerito in studi teologici. La traduzione è del curatore. Il dialogo fa riferimento esplicito al saggio di Vattimo *Girard e Heidegger: knosis e fine della metafisica* pubblicato qui di seguito.

2. E. Bloch, *Geist der Utopie* (1918), Frankfurt, Shurkamp, 1971, p. 67 e sgg. Trad. it. *Spirito dell'utopia*, Firenze, La Nuova Italia, 1980.

3. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* in *Gesamtausgabe*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1989. Si veda, oltre al saggio di Vattimo incluso in questo volume, anche G. Vattimo, *Dopo la cristianità*, cit., pp. 129-142.

4. Cfr. F. Gogarten, *Demitizzazione e Chiesa*, trad. it., Brescia, Queriniana, 1981.

Gianni Vattimo

**GIRARD E HEIDEGGER:
KÉNOSIS E FINE DELLA METAFISICA¹**

«Per completare Heidegger e renderlo perfettamente chiaro, non si deve leggerlo in una luce filosofica ma alla luce dell'etnologia, non di un'etnologia qualsiasi, ovviamente, ma di quella da noi appena delineata, che scopre finalmente il meccanismo della vittima espiatoria e riconosce nel sacro la matrice originaria del pensiero umano.»² Questo mio breve contributo su René Girard potrebbe sicuramente iniziare con questa citazione da *Delle cose nascoste*. Il mio intento è di mostrare come il lavoro di Girard mi abbia aiutato a “completare” Heidegger, a chiarire il significato del suo pensiero ed eventualmente a ristabilire una comunicazione tra (parti di) filosofia contemporanea post-metafisica e tradizione giudeo-cristiana. Questo contributo vuol anche essere un ringraziamento a Girard per quello che penso d'aver imparato da lui, sebbene non escluda la possibilità di fraintendimenti o distorsioni delle sue intenzioni originali.

Girard, nel ben noto brano che conclude il secondo libro di *Delle cose nascoste*, insiste sul fatto che Heidegger, nonostante abbia riconosciuto una profonda differenza tra il logos greco di Eraclito e il logos del Vangelo di San Giovanni, rimase completamente estraneo alla logica vittimaria che domina la linea principale del pensiero moderno; in particolare, Heidegger offre la prova emblematica dell'«espulsione» patita dalle scritture giudeo-cristiane nella

modernità. In realtà stupisce che Heidegger, nel recupero della storia dell'onto-teo-logia europea, ignori completamente gli aspetti esplicitamente teologici di questo processo; ciò che racconta è solo la storia dell'ontologia metafisica, senza nessuna allusione alla Bibbia. Tuttavia, dice Girard, anche Heidegger prende parte, anche se inconsciamente e involontariamente, all'«immenso lavoro della rivelazione».³ La rivelazione, come sappiamo, riguarda il meccanismo vittimario che domina la nozione naturale di sacro. Questo meccanismo fu svelato per la prima volta dalle Scritture giudeo-cristiane, e Gesù ha completato la rivelazione reinterprestando in senso non vittimario anche le pagine apparentemente vittimarie del Vecchio Testamento. Ma la ragione per cui soltanto oggi siamo in grado di capire chiaramente il significato della reinterpretazione non vittimaria fatta da Gesù del Vecchio Testamento è anche profondamente collegata alla specifica situazione storica della modernità. Infatti, la lettura non vittimaria delle Scritture era già presente nell'insegnamento originario di Gesù; ma – com'è scritto nelle prime righe del Vangelo di San Giovanni – le tenebre non hanno compreso il logos (*Gio* 1, 5). La dissoluzione moderna di tutti i tradizionali meccanismi (vittimari) di ricomposizione della rivalità mimetica, che ha liberato il pluralismo e l'esplicita conflittualità del desiderio (mi riferisco di nuovo a *Delle cose nascoste*), insieme con lo sviluppo dei nuovi dispositivi tecnici di distruzione di massa, crea una situazione nella quale la violenza vittimaria della cultura umana diventa totalmente manifesta e senza limiti, e per lo stesso motivo non più efficace. Girard pensa che la nostra civiltà si trovi di fronte a un'alternativa radicale: o la completa auto-distruzione dell'umanità, o la piena realizzazione della predicazione della carità fatta da Gesù.

È in questo senso – secondo cui lo sviluppo storico della modernità si presta al disvelamento finale del meccanismo vittimario della cultura umana – che anche Heidegger appartiene alla storia della rivelazione. Quello che vorrei però suggerire è che questa relazione tra Heidegger e la storia della rivelazione è più specifica di quanto Girard sembri pensare. Heidegger non è solo un elemento della scena dipinta da Girard; la sua descrizione esplicita della scena è molto simile a quella di Girard, talmente simile che la sua filosofia può essere descritta non solo come puramente inconscia o sintomatica, ma come un'attiva rivelazione dello stesso meccanismo vittimario che Girard ci fa scoprire nelle Scritture giudeo-cristiane. In altre parole, suggerirei che la filosofia di Heidegger sia (interpretabile come) una specie di trascrizione filosofica, più o meno conscia, della rivelazione giudeo-cristiana.

Consideriamo l'analogia tra la visione apocalittica della modernità che ci offre Girard in *Delle cose nascoste* e il compimento della metafisica descritto da Heidegger nei suoi ultimi scritti. Sia per Girard sia per Heidegger, l'elemento decisivo e apocalittico, cioè rivelatore, nella situazione attuale è l'esplosione di violenza dovuta al fatto che nei nostri tempi la volontà di potenza – o la rivalità mimetica – è diventata esplicita e senza limiti. Per Girard, questa esplosione chiarisce la struttura vittimaria di base di ogni cultura umana; mentre per Heidegger, mette in mostra il “segreto” della metafisica, ovvero l'oblio dell'essere e l'identificazione di esso con la totalità dell'ente, l'oggettività, eccetera. L'analogia fra queste due teorie diventa visibile se consideriamo che il rifiuto heideggeriano della metafisica non è motivato da una ragione teoretica – come se la metafisica fosse una falsa descrizione dell'essere alla quale abbiamo dovuto sostituirla una più adeguata. Il rifiuto della metafisica da parte di Heidegger,

com'è già chiaro in *Essere e tempo*, è motivato dalla violenza con cui la metafisica riduce l'Essere – e in particolare l'esistenza umana – ad oggettività quantificabile e a meccanismo razionalizzato. Comunque, si potrebbe suggerire che anche la violenza che Heidegger vede presente (sebbene in modi diversi) sia nel *logos* di Eraclito che in quello di San Giovanni, è la violenza della metafisica che il pensiero deve superare.⁴

La ragione decisiva per leggere la filosofia di Heidegger come profondamente collegata alle scritture giudeo-cristiane è, naturalmente (anche se non viene spesso sottolineato), il suo concetto di Essere come *Ereignis* [evento], un concetto che è un'immediata conseguenza del disvelamento dell'oblio della metafisica. Non è un caso che nel corso della stesura di *Essere e tempo*, all'inizio degli anni Venti, Heidegger fosse anche impegnato nella lettura del Nuovo Testamento e dell'opera di Lutero. Dal mio punto di vista questo significa che oltre allo spirito di avanguardia d'inizio secolo (lo stesso che si trova emblematicamente espresso da *Spirito dell'utopia* di Ernst Bloch), quello che ha sollecitato la sua critica e il rifiuto dell'oggettività della metafisica sono stati anche argomenti e domande sorte dalle sue meditazioni su problemi quali quelli della grazia, della libertà, della predestinazione, e così via. Il superamento della metafisica – che dal punto di vista di Heidegger può solamente essere una *Verwindung*,⁵ un'accettazione-distorsione – preparerebbe una nuova modalità di concepire l'Essere, che potrebbe anche riaprire la strada all'esperienza religiosa, abbandonando tutte le contrapposizioni metafisiche che impediscono alla ragione moderna l'ascolto serio delle Scritture (compreso la difficoltà di pensare a concetti quali la creazione, il peccato, la salvezza, eccetera). Non voglio ignorare il fatto che il pensiero di

Heidegger non prese questa direzione; e questo potrebbe essere un aspetto di ciò che Girard chiama l'espulsione del testo giudeo-cristiano dalla filosofia del pensatore tedesco. Come ho rilevato in precedenza, Girard non vede questa espulsione come un modo per estromettere Heidegger dalla storia della rivelazione. Sulle stesse basi – ciò che possiamo considerare il significato storico “oggettivo” della filosofia di Heidegger, non importa quali fossero le sue intenzioni consapevoli – penso che potremmo prendere il “concetto” di Essere-evento come l'espressione filosofica della sua particolare “ricezione” del messaggio giudeo-cristiano. Naturalmente si potrebbe speculare sul perché tutto questo non sia visibile nell'esplicita autointerpretazione di Heidegger. *Et tenebrae eum non comprenderunt* (Gio 1, 5). Anche la sua adesione al nazismo è l'effetto di un'autoincomprensione filosofica da parte di Heidegger; lo stesso accadde, credo, con l'espulsione della tradizione giudeo-cristiana dal suo discorso filosofico. Si possono probabilmente citare ragioni psicologiche e biografiche, collegate sia al bisogno di distaccarsi dalle sue origini cattoliche, sia alla crescente importanza nella sua immaginazione della relazione “diretta” tra Germania moderna e antica Grecia (un'idea che era anche uno degli elementi del nazismo).

Il concetto di Essere come evento è soltanto un punto d'inizio per riconoscere la stretta parentela (non trovo un termine più preciso) tra la filosofia di Heidegger e la Bibbia. Ciò che comunque appare più importante e significativo è un altro aspetto della filosofia che sembra più strettamente collegato al concetto girardiano della rivelazione e dissoluzione della violenza del sacro. Sto descrivendo adesso, anche se non in termini solamente autobiografici, il modo in cui sono giunto a riconoscere in Girard un “completamento”

di Heidegger, e anche a una reinterpretazione di Girard attraverso Heidegger. Tutto dipende dalla capacità di rimanere fedeli al proposito base della filosofia di Heidegger, anche se questo significa mettersi contro Heidegger stesso. Il proposito non è così strano: infatti, nell'interpretazione di un'opera d'arte o di qualsiasi altro testo noi assumiamo di solito questo tipo d'atteggiamento. Qui posso solo fare una rapida allusione alla teoria di Luigi Pareyson sulla distinzione tra quello che, nella sua *Estetica*,⁶ chiamò *forma formata* e *forma formante*. La valutazione di un'opera d'arte, secondo la tesi di Pareyson, non può dipendere dall'applicazione di criteri generali preesistenti (l'idea deriva direttamente dalla *Critica del giudizio* di Kant). Deve essere possibile valutare il lavoro sulle basi della legge da esso stesso istituita. E inoltre: se escludiamo criteri esterni preesistenti, non dovremmo essere capaci di spiegare perché l'artista riveda il lavoro diverse volte. In entrambi i casi, nel processo valutativo e formativo, dobbiamo riconoscere che nel lavoro opera una regola creata col lavoro stesso, anche dove il lavoro non diventa ciò che "voleva" essere. Richiamo questa teoria di Pareyson perché, come ha riconosciuto anche Gadamer in *Verità e metodo*, traccia i contorni di un'analisi dell'atto di interpretazione che non si trova in molta ermeneutica contemporanea. Quello che dice Pareyson sull'esperienza estetica mi sembra perfettamente applicabile all'interpretazione del lavoro filosofico, e probabilmente a ogni atto di interpretazione.

La *forma formante* della critica della metafisica di Heidegger, che è il tentativo di pensare l'Essere non più in termini di fondamento ultimo, oggettività, stabilità e così via, mi sembra legittimare quello che propongo di chiamare un'interpretazione di sinistra della filosofia di Heidegger – in opposizione a quella che, con riferimento alla storia della

scuola hegeliana nel XIX secolo, può essere chiamata l'interpretazione di destra. Da questo punto di vista, il concetto heideggeriano di differenza ontologica può essere considerato seriamente solo se si rifiuta l'idea che l'Essere *sia* qualcosa – sottratto alla nostra possibile esperienza, come il Dio della teologia negativa, ma tuttavia oggettivamente “dato” in qualche altra parte, al di là di tutti i nomi con cui potremmo chiamarlo. Per evitare questa estrema regressione in una metafisica che identifica l'Essere con la presenza oggettiva, una filosofia post-metafisica deve esser pronta a pensare l'evento dell'Essere come una specie di sottrazione, un indebolimento, un allontanamento o un lungo addio. (Ricordate una pagina della *Fine della filosofia* dove Heidegger dice che un pensiero non metafisico deve «permettere all'Essere come fondamento di andare» – «das Sein als den Grund des Seienden fahren zu lassen»⁷). Non è casuale che per indicare un pensiero non metafisico (*Denken*) Heidegger usi la parola *An-denken*, rimemorazione: una rimemorazione che non vuole ri-presentare nuovamente l'Essere, perché questo significherebbe una pura e semplice restaurazione della metafisica (insieme con la sua violenza). L'Essere può solo essere autenticamente pensato come «in allontanamento» – c'è forse qui una reminiscenza dell'immagine di Dio visto da Mosè solo di spalle, mentre se ne stava andando?

Il passo successivo che può portare (o meglio che mi porta) ad avvicinare Heidegger e Girard è l'enfasi posta – al di là della lettera dei testi di Heidegger – sui tratti di debolezza che caratterizzano, in quest'ipotesi, l'evento dell'Essere. L'Essere accade – di tanto in tanto, nelle aperture storico-destinali (che, solo per capire, possiamo paragonare ai paradigmi di Thomas Kuhn) – soltanto come differenza

ontologica, cioè la rottura delle pretese, delle rivendicazioni dell'Essere di definitezza, stabilità, finalità (da non dimenticare, su questo punto, *Le principe d'anarchie* di R. Schürmann).⁸ L'Essere è il principio stesso dell'indebolimento. La modernità, nei suoi aspetti dissolutivi – la dissoluzione delle istituzioni politiche autoritarie; la dissoluzione della credenza nella coscienza soggettiva come fondamento ultimo; la dissoluzione di ogni concetto di realtà attraverso la moltiplicazione e il conflitto esplicito di diverse azioni d'interpretazione interagenti nella nostra società, e anche attraverso l'incremento storico di autoconsapevolezza delle scienze – tutto questo non è semplicemente la preparazione negativa per il compimento finale della rivelazione. Se la modernità non permette più di credere nel meccanismo vittimario, ciò appartiene positivamente alla storia della salvezza.

Visto in questi termini, l'indebolimento dell'Essere come suo unico modo per manifestarsi oltre all'oblio metafisico, è analogo alla dissoluzione della violenza del sacro che, per Girard, è il significato delle Scritture giudeo-cristiane. Probabilmente, *kénosis* è la parola più adatta per associare questi due pensieri all'apparenza così diversi. Sia per Girard sia per Heidegger, il senso emancipatore della storia – la salvezza in esso posta – è collegato alla fine della violenza che caratterizza la religione naturale o, in Heidegger, l'oblio metafisico dell'Essere.

Come ho detto sopra, sono perfettamente consapevole che questa lettura di Heidegger attraverso Girard implica non solo scelte drastiche sul significato dei testi di Heidegger (ciò che chiamo l'heideggerismo di sinistra), ma anche una re-interpretazione di Girard, ch'egli potrebbe non accettare. Il punto cruciale mi sembra risiedere nel fatto che Girard, alla

fine, non vuol parlare in termini di «storia dell'Essere» come fa Heidegger; ma piuttosto, vuole offrire un'antropologia "scientifica". Ecco perché, con un certo stupore, il terzo libro di *Delle cose nascoste* è dedicato alla «psicologia interdividuale», come se – esagerando, ma poi non così tanto – l'intero processo storico che si è sviluppato dal primitivo meccanismo del capro espiatorio alla rivelazione biblica e all'incarnazione di Cristo avesse la sola intenzione di preparare alla fine la possibilità di una conoscenza scientifica, non vittimaria, della natura umana. So che questa non è l'intenzione di Girard; ma in verità anche il potere di redenzione di Gesù sembra consistere, per lui, in un puro e semplice smascheramento dell'essenza della violenza propria del concetto naturale del sacro. Naturalmente questo è decisivo per mettere l'attuale genere umano nella condizione di dover scegliere tra la violenza e l'amore cristiano; ma questo, apparentemente è tutto. E per quanto riguarda i concetti di perdono e di salvezza che sono decisamente collegati all'incarnazione di Gesù Cristo? Girard vuole naturalmente evitare qualsiasi ritorno della lettura vittimaria della storia di Gesù; ma questo sembra portarlo troppo fuori strada, e in tal modo la redenzione rischia di diventare un mero problema di conoscenza.

Quel che sto qui suggerendo, in modo approssimativo e schematizzato, è che la rivelazione della connessione tra il sacro e la violenza accade insieme con, e solo attraverso, l'incarnazione di Cristo, la *kénosis*. Dal mio punto di vista, questo significa che la salvezza non è principalmente un problema di consapevolezza che ci pone davanti a un'ineluttabile scelta tra la rivalità della violenza mimetica e la carità; piuttosto, è l'annuncio che Dio ci salva attraverso un processo storico di educazione che è allo stesso tempo una

rivelazione e una progressiva riduzione dell'originale violenza del sacro. La salvezza è il processo storico attraverso il quale Dio ci chiama ora e sempre per desacralizzare la violenza e per dissolvere la definitiva e perentoria rivendicazione dell'oggettività metafisica. Questo processo non ha fine, certamente non ha fine con la rivelazione di un'alternativa apocalittica tra violenza totale e perfetta carità. Comunque, Girard sembra pensare che la storia della salvezza, e della reinterpretazione non vittimaria delle Scritture, si concluda con l'episodio di Emmaus (si veda la fine del secondo libro di *Delle cose nascoste*). Può forse ignorare anche la storia della venuta dello Spirito Santo – che inaugura la reinterpretazione delle Scritture da parte della comunità vivente della chiesa?

In queste righe, che necessariamente restano qui semplicemente abbozzate, penso che Girard stesso, o almeno qualcuno dei suoi lettori, dovrebbe riconsiderare la possibilità di sviluppare un dialogo non puramente polemico tra la decisiva scoperta del meccanismo vittimario e la fine della metafisica che Heidegger ha cercato di preparare.

NOTE

1. Saggio pubblicato per la prima volta in B. Dieckmann (a cura di), *Das Opfer – aktuelle Kontroversen. Religions-politischer Diskurs im Kontext der mimetischen Theorie*, Münster, Lit Verlag, 1999. Traduzione dall'originale inglese di Elena Vallerini.

2. R. Girard, *Delle cose nascoste*, cit., p. 333.

3. Ivi, p. 339.

4. Cfr. M. Heidegger, *Logos* (1951), in *Gesamtausgabe*, Bd. 7: *Vorträge und Aufsätze*, Frankfurt a. M., Klostermann, 2000. Trad. it. *Logos*, in *Saggi e discorsi*, Milano, Mursia, 1976.

5. Per un chiarimento del senso di *Verwindung*, si veda Gianni Vattimo, *La fine della modernità*, Milano, Garzanti, 1985, pp. 180-189.

6. L. Pareyson, *Estetica. Teoria della formatività* (1954), Milano, Bompiani, 1988, pp. 75 e sgg.

7. M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, 1976, S. 6.

8. R. Schürmann, *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Paris, Seuil, 1982.

René Girard

**NON SOLO INTERPRETAZIONI,
CI SONO ANCHE I FATTI¹**

Fatti, interpretazioni

Dal punto di vista del «nichilismo decostruzionista», l'ateismo moderno non è altro che un credo «metafisico» come tanti altri. Il senso di sicurezza che trae dai suoi fondamenti apparentemente scientifici è tanto illusorio quanto quello delle religioni, delle filosofie e delle ideologie. Una liberazione completa dalle false certezze richiede la decostruzione dell'ateismo stesso, assieme alle altre illusioni metafisiche, e una volta completato questo compito, il Cristianesimo riacquisterebbe il proprio interesse. In un mondo autenticamente «nichilista», la religione della Croce dovrebbe risultare migliore di tutti gli altri credi e ideologie che si affidano imprudentemente a una falsa «oggettività» scienziata. Questo è ciò che Gianni Vattimo suggerisce nei suoi lavori recenti, soprattutto in *Credere di credere* e nel di poco anteriore *Oltre l'interpretazione*: «L'ermeneutica contemporanea sembra solo, o soprattutto, una teoria che libera la ragione dalla schiavitù dell'ideale scienziata dell'oggettività, ma unicamente per aprire la via a una filosofia della cultura i cui confini (e il cui senso) finiscono per perdersi. *Avendo liquidato, soprattutto per merito di Heidegger, l'ideale metafisico di verità come conformità, l'ermeneutica fornisce una rinnovata plausibilità alla religione, o anche al mito*, indipendentemente da ogni giustificazione storicista di

stampo hegeliano.»²

Il Cristianesimo giudica positivamente la ragione umana ma non crede che essa possa condurre a una qualche verità assoluta. La scuola di Nietzsche e Heidegger disprezza i sistemi razionali elaborati dai teologi in quanto «metafisici» e «ontoteologici», ma i comuni cristiani non hanno mai confuso questi sistemi con il potere redentore della Croce. Essi si affidano non alla filosofia ma alla *fede*, alla *speranza* e alla *carità*. Prima o poi, perciò, l'avversione al Cristianesimo si indebolirà e i primi segni di questo indebolimento dovrebbero apparire dove meno lo si aspetti, cioè tra gli intellettuali radicali che comprendono al meglio le implicazioni nichiliste della loro filosofia. È forse Vattimo stesso questo segno?

Negli ultimi anni, questo filosofo si è riavvicinato alla Chiesa della sua giovinezza. L'evoluzione può scioccare alcuni dei suoi compagni decostruzionisti che non hanno sondato a sufficienza l'abisso del proprio nichilismo, ma Vattimo non sembra esserne eccessivamente preoccupato. In *Oltre l'interpretazione*, egli osserva che il suo lavoro recente «potrà persino sembrare scandaloso, giacché “torce” debolezza e nichilismo in un senso totalmente diverso da quello consueto; e, soprattutto, finisce in qualche modo in braccio alla teologia – anche se in modi che non riescono a incontrare alcuna “ortodossia”». ³ I termini «debolezza e nichilismo» fanno riferimento a quello stile di pensiero che Vattimo supporta e descrive come *pensiero debole*, un'espressione che significa l'«indebolirsi», o l'«ammorbidirsi» di tutte le «strutture dell'Essere». Vattimo non definisce la sua svolta religiosa nei termini classici di una conversione cristiana, ma la vede come un coronamento piuttosto che come un'abiura del suo nichilismo. Naturalmente, la Chiesa d'oggi è diversa da quella che egli lasciò. Molte cose sono cambiate dal Concilio

Vaticano II, forse non così radicalmente come si potrebbe desiderare, ma in modo sufficiente da giustificare il suo riorientamento.

Vattimo spera nell'eliminazione totale di quegli atteggiamenti che egli considera come vestigia del passato, per esempio il rifiuto di ordinare sacerdoti le donne, e la condanna delle pratiche omosessuali. Vattimo spesso dà l'impressione di essere uno di quei cattolici che i tradizionalisti statunitensi chiamano «cattolici da caffè». Nella dottrina della Chiesa, essi scelgono ciò che più li aggrada e tralasciano il resto. L'idea che il cattolicesimo sia un'offerta da prendere o lasciare in toto è cosa superata. Per quanto questa caratterizzazione sia accurata, essa non è però in grado di rendere lo spirito dei testi di Vattimo, spirito che è interamente positivo e comporta un amore reale per la Chiesa. Esso si pone come un'originale alternativa al risentimento dei dibattiti odierni, che caratterizza entrambi gli schieramenti. I cattolici risentiti, per lo più, sono cattolici sulla strada dell'abbandono della Chiesa, mentre Vattimo è un cattolico sulla strada del rientro, e questo fa una grande differenza. Come la fa il suo particolare talento per un pensiero vigoroso che non perde la propria serenità. Il suo principale tema religioso è la *kénosis* divina, il lato "debole" di Dio si potrebbe dire, che non esclude le forti suggestioni dell'incarnazione e della Trinità.

Ma Vattimo potrebbe non essere così estraneo all'ortodossia come suggerisce il suo linguaggio. I suoi libri recenti tendono ad attribuire quegli aspetti della Chiesa che egli critica, a ragioni storiche, alla prolungata incapacità dei pagani cristianizzati di rinunciare alla violenza del *sacro*, incorporato nelle religioni arcaiche che lui chiama «naturali».

Riguardo a quest'idea, Vattimo sintetizza così il mio lavoro: «Girard, riassumiamo qui molto approssimativamente, vede le religioni naturali fondate su una concezione vittimaria del sacro: quando scoppiano gravi conflitti entro la comunità, il modo di sanarli è di concentrare su un unico capro espiatorio la violenza che, altrimenti, si scatenerrebbe fra tutti. Poiché il capro espiatorio funziona effettivamente nel ridurre la violenza, assume anche un carattere sacrale, divino. Antico e Nuovo Testamento, tuttavia, hanno il senso di svelare la menzogna del sacro naturale violento. Gesù, segnatamente, è colui che viene messo a morte non perché vittima perfetta, com'è sempre stato inteso, ma perché portatore di un messaggio troppo radicalmente in contrasto con le più profonde convinzioni (sacrali e vittimarie) di tutte le religioni "naturali". La straordinarietà della sua rivelazione (il sacro non è violenza sacrificale, Dio è Amore) dimostra, fra l'altro, che egli non poteva essere solo uomo.»⁴

Da questa notevole sintesi, Vattimo trae diverse conseguenze, con le quali concordo, e altre dalle quali dissento. Concordo, naturalmente, con la sua condanna di tutta la violenza che in passato è stata commessa, autorizzata e tollerata dalla Chiesa. Concordo anche, evidentemente, col principio della libera interpretazione, e col rifiuto di riservare alla Bibbia un trattamento diverso da quello degli altri testi. Vattimo si schiera esplicitamente con le tendenze cosiddette progressiste o liberali che sono diventate, dal Concilio Vaticano II, dominanti quasi ovunque nella Chiesa cattolica, a livello locale e nazionale. Questa scelta ha radici profonde nel suo passato intellettuale e religioso. Uno dei suoi primi libri è stato uno studio di Schleiermacher, il padre fondatore del Protestantismo liberale.⁵ La parola chiave che riassume un'evoluzione da lui giudicata positivamente è «secolarizzazione»: l'interpretazione di questo movimento

verso la secolarizzazione «si gioverà [...] delle teorie su violenza e sacro proposte da René Girard – anche se egli non le spinge (e in fondo non si vede perché) fino a questi esiti».6 Secondo Vattimo, va da sé che ciò che scrivo conduca alle tesi da lui sostenute. Io invece credo che porti alla conferma, non di tutte le pratiche passate della Chiesa, ma dell'ortodossia tradizionale. Tra noi c'è un malinteso, che ha molteplici cause. Una di queste è ovvia e ne sono pienamente responsabile. In *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo* decisi di non usare il termine «sacrificio» in relazione alla Croce.7 Questa decisione ha molto probabilmente influenzato il giudizio di Vattimo sul mio lavoro. Come molti lettori, egli interpreta il mio rifiuto di quel termine come un ripudio dell'ortodossia, cosa che non era nelle mie intenzioni.

Per più di dieci anni, prima di occuparmi del Cristianesimo, ho studiato approfonditamente i sacrifici cruenti delle religioni arcaiche o naturali, e il mio atteggiamento nei confronti del sacrificio è rimasto indelebilmente segnato da questa esperienza. Nel sacrificio di sangue, i sacrificatori perpetrano una violenza a danno di vittime. Ciò è molto distante da ciò che chiamiamo il sacrificio di Cristo, che fu la sua crocifissione. Gesù non infligge violenza a nessuno ma, al contrario, la soffre egli stesso per un obiettivo che, comunque lo definiamo, non ha nulla a che fare con il perpetrare violenza a danno di un essere vivente.

Il primo significato di sacrificio, la violenza esercitata dai sacrificatori, domina la maggior parte della storia dell'umanità e indiscutibilmente riappare come metafora in alcune teorie cristiane della redenzione. A causa del loro disinteresse per le religioni tradizionali, i pensatori cristiani raramente indagano la relazione tra i sacrifici cruenti e ciò che chiamiamo il sacrificio di Cristo. Conseguentemente, non riescono a

opporsi in modo efficace alla tendenza moderna di associare i due significati, che ha essenzialmente lo scopo di confutare il Cristianesimo interpretandolo come «uno dei tanti miti sacrificali».

Dopo aver studiato il sacrificio arcaico, fui e sono tuttora così colpito dalla discontinuità tra le sue modalità arcaiche e il sacrificio di Cristo che, per sottolinearne la differenza, ho semplicemente evitato l'uso di questo termine in riferimento alla Croce cristiana. Alcuni anni più tardi (grazie soprattutto al teologo austriaco Raymund Schwager) mi sono reso conto però che questa soluzione era improponibile, o piuttosto che non era affatto una soluzione, se non altro perché la simmetria simbolica tra il sacrificio arcaico e la Croce non può non essere significativa da un punto di vista cristiano. L'attaccamento dei teologi ortodossi a certi *termini* tradizionali, come sacrificio, non è mai senza una ragione, anche se richiede di essere analizzato.

Sebbene dobbiamo opporci vigorosamente alla confusione tra sacrificio arcaico e sacrificio di Cristo, un semplice rifiuto del termine porta a una sterile negazione della storia in senso storicista (*geschichtlich*). Cristo accetta di essere sacrificato contro ogni sacrificio cruento e il dono di sé, per quanto possa sembrare paradossale, deve essere alla fine definito, ne sono ora convinto, in termini di (auto)sacrificio. Credevo, come Vattimo, che l'uso del vecchio linguaggio sacrificale e la definizione di Gesù come «vittima perfetta» impedisse una reale comprensione della Passione come interamente «antisacrificale», ma ora mi rendo conto di aver avuto torto. Il mio rifiuto della parola «sacrificio» era, in gran parte, un errore commesso in buona fede. Tuttavia fu anche istigato in parte, senza dubbio, dall'antico desiderio di pestare la coda al leone invecchiato e *dissentire* sonoramente dalla

Chiesa, per il solo gusto di farlo. Stavo cercando di redimermi in qualche modo agli occhi dei miei compagni intellettuali. Da trecento anni ormai, tutti noi intellettuali siamo legati allo spirito de «*la révolte*», un'abitudine difficile da spezzare. Ora che «*la révolte*» ha persino raggiunto il clero cattolico, la fine di questo tunnel deve per forza essere in vista! In un saggio pubblicato nel 1995, intitolato *Teoria mimetica e teologia*,⁸ ho respinto il mio precedente rifiuto della parola sacrificio. Questo breve lavoro, tuttavia, non risponde a molte delle questioni sollevate dal problema, e spero di ritornarci nel prossimo futuro e mi scuso per aver detto così poco.

Il secondo motivo del malinteso con Vattimo sono i nostri modi differenti d'intendere l'interpretazione. Egli non si rende conto, temo, di quanto io, rispetto a lui, sia all'antica a questo proposito. Per definire ciò che lui chiama *ermeneutica nichilista*, Vattimo spesso cita una famosa frase di Nietzsche: «Non ci sono fatti, solo interpretazioni.»⁹ Questa frase è frutto di una brillante polemica nei confronti dei vetero-positivisti che erano convinti di proferire un'immortale verità scientifica ogni volta che aprivano bocca. Ma la *boutade* di Nietzsche non può certo funzionare come una teoria dell'interpretazione: non aver altro che interpretazioni è la stessa cosa che non averne nessuna. Sovente Nietzsche abbandona la formula da lui coniata, e direi che, con tutto il rispetto, lo stesso vale per Vattimo (il che è di buon auspicio per i suoi lettori). Coloro che prendono troppo sul serio l'ostracizzazione dei fatti, come oggi va tanto di moda, finiscono col sembrare nient'altro che degli accademici politicamente corretti – cosa che di fatto sono. La formula di Nietzsche giova a coloro che vogliono trasformare tutti i testi in insulse “narrazioni” o in “storie” più o meno fittizie, ritenendo che non possano aver senso se non

indipendentemente l'una dall'altra. L'analisi comparata che io invece perseguo ha senso solo se il mitico e il biblico hanno senso assieme, e possono di conseguenza opporsi in maniera reciproca.

La negazione nietzscheana dei fatti ha un'apparente plausibilità solo per quei filosofi e quei poeti occupati a generare il maggior numero di interpretazioni dal soggetto più esile possibile. Senza dubbio, *l'aboli bibelot d'inanité sonore* era qualcosa di più d'un gioco per Mallarmé, ma, dopo Mallarmé, che altro può essere? Non c'è nulla di mallarmiano nella sequenza interpretativa che caratterizza il mio lavoro: essa è assolutamente di senso comune e coi piedi per terra, disgustosamente referenziale. Si basa sull'ovvio e ricerca l'ovvio. Non che tutto ciò che è ovvio m'interessi, ma solo quelle osservazioni che sto qui presentando e che avrebbero dovuto essere prodotte molto tempo fa e tuttavia non lo furono. Io credo che la nostra relazione coi Vangeli sia piena di un'ovvietà misconosciuta. E per dimostrarvi quanto estranea sia la mia pratica interpretativa dal sofisticato nichilismo del nostro tempo, riassumerò nuovamente il mio ragionamento, proprio per sottolineare ulteriormente la sua semplicità teorica.

Il capro espiatorio

Perfino i lettori meno informati sanno che la crocifissione è il risultato della collaborazione di molte persone, di una vera e propria folla che, improvvisamente e «senza una causa precisa», diventa ostile a Gesù. Nei drammi più spettacolari del Vecchio Testamento, troviamo molti esempi di violenza, o indirettamente collettiva, come nella crocifissione, oppure diretta, come nel caso del «servo

sofferente» (*Is* 53, 7) o di molti profeti che soffrono o vengono uccisi per mano di folle ostili, e per cui si può parlare di linciaggio.

La violenza collettiva che riscontriamo con facilità nella Bibbia gioca senz'altro un ruolo importante anche nella mitologia. Nei miti più arcaici, in particolare, i linciaggi abbondano. Le descrizioni di questa violenza non sono così grafiche quanto in *Isaia* o nei Vangeli, ma sono semplicemente troppo numerose per essere ignorate. Sono perfino più numerose di quanto possa sembrare poiché, in alcuni miti, dove a prima vista non c'è violenza collettiva, l'analisi comparata suggerisce che essa è *stata soppressa*.¹⁰ Così come nei Vangeli e nella Bibbia, anche nella mitologia l'assalto di un'intera folla contro una singola vittima ha luogo all'apice di una crisi che coinvolge tutta una comunità, e di norma questo linciaggio collettivo pone fine a tale crisi.

Queste analogie non possono essere fortuite. Dietro tutti i linciaggi ci dev'essere una causa che trascende le situazioni individuali. I miti non contengono alcuna informazione utile sul tema, al contrario dei Vangeli che mostrano come non solo i nemici di Gesù, o coloro che gli sono indifferenti, sono sopraffatti dall'impulso violento, ma perfino i suoi stessi amici, i suoi discepoli più cari, lo stesso Pietro. Il contagio della violenza è così potente che non risparmia neppure coloro che condividono la sofferenza di Gesù, come i due ladroni crocifissi al suo fianco (uno solo in Luca). Anche se già inchiodati alle loro croci, essi vogliono ancora farsi crocifissori, vogliono disperatamente appartenere alla folla dei linciatori.

I Vangeli non suggeriscono che questa violenza contagiosa possa essere divina, anzi suggeriscono il contrario. Essa si radica nella natura mimetica delle relazioni umane,

che è perlopiù discorde, ma può, al suo culmine, d'improvviso divenire unificante e aggregare un'intera comunità contro una singola vittima. La discordia degli uomini può improvvisamente mutarsi nel misterioso e terrificante collante delle comunità umane. Per definire questo fenomeno, mai completamente compreso, usiamo senza rendercene conto un termine biblico, «capro espiatorio», che originariamente designava la vittima di un rituale descritto in *Levitico* 16. Il mondo moderno ha deritualizzato e ampliato il significato di questo termine. La persecuzione di un «capro espiatorio» definisce il processo di contagio violento che è possibile ancora osservare ovunque nel mondo, spesso, ma non sempre, in una forma attenuata.

Il linguaggio dei Vangeli conferma l'interpretazione della morte di Cristo come capro espiatorio: uno dei suoi appellativi, *agnello di Dio*, è sinonimo di «capro espiatorio» ed è occasionalmente utilizzato in quel senso anche da noi, soprattutto da quei cristiani che non temono d'asserire che la nostra comprensione delle persecuzioni collettive ci viene dai Vangeli. Un'ulteriore indicazione del fatto che Gesù muore come un capro espiatorio è la presenza, in due dei quattro Vangeli, di un secondo episodio di vittimizzazione – anzi di un primo, in senso temporale – che per molti aspetti anticipa e duplica la crocifissione: l'assassinio di Giovanni il Battista. Indubbiamente occorre un solo boia per decapitare Giovanni, ma molti condividono la responsabilità della sua morte: Salomè, Erode, Erodiade e tutti gli invitati a cena di Erode, che in fondo giocano lo stesso ruolo della folla nella crocifissione: essi mettono Erode sotto pressione chiedendo la testa del profeta.

Che dire dei miti? Dobbiamo interpretare anche i loro innumerevoli linciaggi e gli altri esempi di violenza collettiva

o semicollectiva nel senso della persecuzione d'un «capro espiatorio»? Sembrerebbe ragionevole pensarlo, dal momento che se i dati testuali appaiono identici, i fatti dietro ad essi dovrebbero essere identici. Tuttavia, piuttosto che confermare questa supposizione, i miti la contraddicono in modo eclatante. Invece di trovare in essi le stesse vittime innocenti della Bibbia, essi rappresentano queste vittime come colpevoli giustamente puniti per offese realmente commesse. Il modello biblico è rovesciato sia riguardo alle vittime che ai persecutori. Invece delle folle impazzite che diventano violente senza un motivo reale, molti miti rappresentano dei cittadini civili che ricorrono certo alla violenza, ma per legittime ragioni: essi debbono salvare la loro comunità. Un buon esempio è la tragedia di Edipo. Certamente l'eroe non è un capro espiatorio *dal punto di vista del mito*: egli ha realmente commesso il parricidio e l'incesto di cui viene accusato, e i tebani hanno non solo il diritto ma anche il dovere di detronizzarlo e gettarlo nelle tenebre.

Se confrontiamo il modello biblico e quello mitico, possiamo vedere che le credenze delle folle e la loro violenza sono identiche, ma la loro interpretazione è diversa. Mentre i miti accolgono acriticamente le credenze delle proprie folle violente, il Vecchio e il Nuovo Testamento denunciano queste stesse folle e prendono la difesa delle vittime. Nel passaggio dal mitico al biblico tutto rimane strutturalmente identico ma la ridistribuzione della colpa e dell'innocenza all'interno di quella struttura è sistematicamente capovolta. Questo capovolgimento significa forse che il termine «capro espiatorio» sia applicabile solo al Vecchio e Nuovo Testamento e non alla mitologia? Al contrario: significa che il meccanismo del capro espiatorio è essenziale solo per la definizione della mitologia. È forse questo uno sterile

paradosso? Se riflettiamo per due secondi sulla significatività del capro espiatorio e del suo sacrificio ci rendiamo conto che non lo è. Come si propaga il contagio violento della persecuzione tra i persecutori? Con la convinzione che la loro vittima sia colpevole.

E poiché i persecutori credono davvero a qualcosa di falso, che altro possono fare, nel momento in cui rinarrano la loro esperienza, se non rappresentare questa falsità come fosse la verità?

Considerando le analogie strutturali con i grandi drammi del Vecchio e del Nuovo Testamento, si deve concludere che la mitologia consiste in racconti di persecuzioni che sono sistematicamente ingannevoli, non perché ne abbiano l'intenzione ma perché i loro stessi autori s'ingannano. Essi non mentono intenzionalmente; non cercano di trarci in inganno: essi stessi s'ingannano, perché vedono davvero nelle loro vittime i mostruosi colpevoli che ci dipingono. Sono imprigionati nell'illusione del capro espiatorio. Quando l'esperienza del capro espiatorio è davvero "perfetta", quando il contagio violento è così potente che svanisce ogni dissenso, esso può solo generare ciò che chiamiamo «mitologia». Questa definizione ci permette di comprendere la dimensione religiosa dei miti. Il sacrificio unanime del capro espiatorio trasferisce efficacemente sulla vittima tutte le tensioni e l'aggressività sociale che divide i persecutori riconciliandoli autenticamente. In altre parole, mette fine alla crisi con cui tutte le storie delle persecuzioni espiatorie hanno inizio.

I persecutori sono umilmente consapevoli che da soli non possono essere responsabili della propria riconciliazione e perciò l'attribuiscono alla sua sola causa possibile nel contesto della loro esperienza totale, cioè ancora al capro espiatorio.

Questa è la ragione per cui, alla fine, un capro espiatorio efficace è necessariamente percepito come un essere divino che è venuto di nascosto dal cielo a visitare la comunità. Il visitatore misterioso all'inizio si comporta duramente col suo popolo, ma alla fine, lo porta in salvo. Questa è la ragione per cui i capri espiatori arcaici sono considerati come salvatori divini, antenati divini o divinità vere e proprie. Quando la persecuzione è più intensa e unanime, la vittima viene dapprima percepita come un orrendo malfattore e poi, dopo che la violenza collettiva si è risolta e placata, come un benefattore onnipotente che presiede alla ricostruzione della comunità e che, soprattutto, insegna al popolo come effettuare i sacrifici rituali, ovviamente definiti come una deliberata reiterazione del sacrificio originario con il sacrificio di vittime sostitutive, al duplice scopo di onorare il dio e di riattivare l'energia "purificatrice" o *catartica* della persecuzione unanime. Il ricorso al capro espiatorio è un fenomeno assolutamente paradossale e invisibile, la cui delucidazione è umanamente impossibile. Questa impossibilità è la ragione per cui, ancor oggi, la maggior parte delle persone non riesce a comprenderne il suo ruolo all'interno della cultura umana. O il contagio mimetico è unanime e genera un mito che dissimula la sua stessa origine, oppure il contagio è troppo debole per essere unanime e non avviene alcun sacrificio.

Il problema concreto, per gli antropologi, non è la mitologia, che è relativamente semplice da spiegare, ma la presenza infinitamente misteriosa tra noi di una e una sola tradizione religiosa che, invece di radicarsi nel sacrificio espiatorio e tenerlo nascosto, letteralmente lo "svela": quella giudaico-cristiana. Così, l'esperienza fondatrice del Cristianesimo è ancora una volta la persecuzione vittimaria, *il*

*che lo rende inseparabile da tutte le altre religioni e allo stesso tempo incomparabile ad esse. Nella Passione, riconosciamo immediatamente in Gesù una vittima innocente, un capro espiatorio. La vera ragione della convergenza di tanti persecutori contro di lui, cioè il contagio mimetico della violenza, è pubblicamente esibita. Mentre nella mitologia la persecuzione espiatoria è trasfigurata nella giusta punizione di un colpevole e perciò dissimulata, nei Vangeli l'inaccettabile verità è raffigurata per ciò che è realmente. Le religioni arcaiche sembrano totalmente aliene ai fenomeni di persecuzione vittimaria non perché lo siano veramente, ma per la ragione opposta: perché esse stesse nascono da fenomeni persecutori, così puri e perfetti, da non poter essere rappresentati come tali. Per comprendere ciò che i miti sono veramente è necessario leggerli come resoconti della Passione distorti dai persecutori. Secondo Francis Goyet, questo è ciò che ha fatto la cultura dell'Impero bizantino interpretando l'*Edipo re* di Sofocle, sottolineando non la sensazionale scoperta della colpa mitica dell'eroe, ma le sue sofferenze. La tragedia fu infatti letta come la Passione di Edipo.¹¹*

Coloro che considerano l'ebraismo e il Cristianesimo come religioni del capro espiatorio, per il fatto che il capro espiatorio diventa visibile in esse, è come se punissero l'ambasciatore per l'ambasciata che porta, e non comprendono la differenza fra il principio d'illusione, che è proprio della persecuzione vittimaria, e la sua accurata rappresentazione, che dissipa questa illusione. Le religioni del capro espiatorio sono state quelle in cui la persecuzione non veniva rappresentata e proprio per questo rimaneva in vari modi efficace.

Perché la mia tesi sul capro espiatorio possa essere ritenuta valida, essa deve confermare non solo alcuni, ma tutti

i dati mitologici. Naturalmente questo articolo è troppo breve per un'indagine esaustiva, ma vorrei elencare alcune delle caratteristiche degli eroi mitologici che confermano indirettamente il ruolo fondativo della persecuzione espiatoria nella strutturazione della mitologia. Se gli eroi mitici non hanno nulla a che vedere con i crimini tipici che vengono loro imputati (parricidio, incesto, eccetera), perché mai vennero scelti alcuni individui invece che altri all'interno di una data comunità? In molti casi, non c'è nulla nei miti che possa suggerire una risposta, ma in altri qualche indicazione si può trovare. Molti eroi presentano delle caratteristiche che non possono essere proprie della loro "identità" individuale poiché ricorrono in svariati miti, indicando invece la loro identità di vittime. Essi possiedono attributi che, in una comunità primitiva e chiusa, selezionano determinati individui consegnandoli all'abuso e alla persecuzione. Si tratta di qualcosa di banale e tuttavia significativo, perfino nel nostro mondo, visto che siamo in grado di riconoscere tale significato... Molti eroi mitici sono malati, storpi o afflitti da infermità e abnormità che tendono, purtroppo, a scatenare contro di loro l'ostilità del prossimo. Un gran numero di eroi mitici zoppica o ha perso un occhio, o un braccio, o una gamba; altri presentano peculiarità che ancor oggi infastidirebbero parecchio: possono, per esempio, puzzare tremendamente. Tutto ciò rende conto del fatto che vengono alla fine divinizzati, proprio perché vengono vittimizzati. Altri eroi sono così poveri che si riducono a mendicare. Altri sono tremendamente brutti o, al contrario, sono così incredibilmente favoriti in termini di ricchezza, forza fisica, carisma personale e via dicendo, da suscitare necessariamente un'invidia che può ben diventare la causa principale della loro riduzione a capri espiatori. Altre possono essere poi le cause di persecuzione in comunità particolarmente isolate e molto

“chiuse”, come ad esempio il mancato adattamento che risulta dall'essere stranieri. In molte culture mondiali, gli antenati divini, gli eroi, o gli dèi sono spesso definiti come stranieri in visita quando si presentano la prima volta nella comunità che si polarizza contro di loro. Ho elencato alcuni *segni preferenziali o stereotipi* della vittimizzazione¹² e la lista potrebbe allungarsi all'infinito. Intendiamoci, molte vittime non ne presentano affatto, ma questa circostanza non confuta la mia tesi. Nella designazione del capro espiatorio vi è un elemento di casualità che si sottrae a tutti i tentativi di enumerazione esaustiva o di formulazione di predizioni precise. L'elemento d'incertezza non diminuisce la natura scientifica di questo tipo di ricerca. Gli indizi sono sparsi qua e là, ma ce ne sono troppi e ci sono troppi miti perché rimanga il minimo dubbio sulla vera natura della mitologia e del rituale: essa è la trasfigurazione religiosa dell'uccisione, conseguentemente dissimulata, di un capro espiatorio.

Nel contesto attuale è particolarmente rilevante un altro gruppo di accuse che sembrano fatte su misura per un capro espiatorio. Alcuni eroi sono accusati di aver escogitato qualche stratagemma per disseminare dissenso tra i membri di una comunità in difficoltà. Cadmo, il mitologico fondatore di Tebe, è accusato di aver gettato di nascosto una pietra a due gruppi di giganti per istigarli alla violenza e orchestrare indirettamente la loro distruzione reciproca. Troviamo qualcosa di simile nella mitologia di Wotan.¹³ In un mito sudamericano studiato da Lévi-Strauss (nella sua *Mythologiques*), si racconta di un pappagallo invisibile, nascosto tra i rami alti di un albero, che getta frasche contro i guerrieri sotto di lui per istigare la loro reciproca distruzione.

Queste storie non sono veri e propri miti, ma c'è qualcosa di mitico in essi poiché devono essere stati inventati

dopo il fatto, come una sorta di soluzione per “salvare la faccia” e ristabilire la pace tra i sopravvissuti. Si potrebbero forse definire come «meccanismi di risoluzione dei conflitti». Lo stesso è vero, io credo, di molti scherzi giocati da *trickster*,¹⁴ spettacolari agitatori che diventano spesso dei riconciliatori dissimulati, nel senso che essi si assumono la responsabilità di tutte le provocazioni. Molte vittime mitiche sono accusate naturalmente di crimini orrendi come il parricidio, l'incesto, l'accoppiamento con animali e altre simili mostruosità. E per individuare la natura persecutoria di questi presunti crimini, dobbiamo ricordare che ricompaiono spesso, sotto forma di accuse infamanti, negli esempi di persecuzioni collettive che ancora hanno luogo in un contesto storico, o che sono abbastanza recenti da risultare inconfondibili. La nostra infarinatura di Cristianesimo ci permette di comprendere il fenomeno del capro espiatorio molto meglio che in qualsiasi altro contesto culturale, impedendoci di fraintendere queste storie di persecuzioni con i miti affascinanti e profondi che certamente scorgeremmo in esse se fossero state inventate e riscoperte in un contesto greco o arcaico. Finora, i mitologi di professione si sono rifiutati di proiettare retrospettivamente, fin dentro al mondo greco, la nostra comprensione moderna del capro espiatorio. Noi non dobbiamo limitarci a fare solo un passo indietro [*Schritt zurück*], come raccomandava Heidegger, fino a recuperare i filosofi presocratici, ma dobbiamo farne un secondo, fino alla violenza mitica che ci rivelerà la vera origine della nostra cultura. E quest'origine ci apparirà come la stessa che ha prodotto la Croce, benché fraintesa. Ci sono i segni che la cecità che ci è stata imposta stia per cadere.

Il meccanismo vittimario

L'ipotesi del capro espiatorio è in realtà duplice. Mostra che i miti hanno senso come dissimulazione della persecuzione vittimaria che viene man mano svelata nel Vecchio e nel Nuovo Testamento. Dobbiamo ora cercare di nuovo nella Passione altri indizi che confermino come essa davvero riveli l'espulsione di un capro espiatorio. L'indizio numero uno è la presenza nei racconti della crocifissione di un elemento che è totalmente assente nella mitologia, ossia un gruppo di persone che non aderiscono alla logica unanime del meccanismo persecutorio. Accanto ai persecutori convinti, che sono la netta maggioranza, troviamo una minoranza che dissente, gli apostoli di Gesù. Questa minoranza è naturalmente indispensabile allo svelamento del fenomeno di persecuzione. La presenza di questa minoranza non è ovvia. I persecutori convinti devono ancora dominare la scena o altrimenti non ci sarebbe alcun capro espiatorio da dissimulare. Se la credenza nella colpa della vittima fosse limitata a una minoranza o perfino a una debole maggioranza, anche quando la vittima venisse uccisa, l'intero processo non sarebbe abbastanza dissimulato da risultare efficace. Non ci sarebbe alcun autentico fenomeno persecutorio da svelare. Il fenomeno di persecuzione dev'essere abbastanza potente da risultare efficace come tale, ma non dev'essere sufficientemente potente da rendere impossibile il dissenso. La vittimizzazione di Gesù soddisfa queste due condizioni.

Una minoranza che dissente dev'essere stata presente anche nel caso dei drammi del Vecchio Testamento che svelano i fenomeni persecutori ma, contrariamente a ciò che avviene nei Vangeli, essa rimane invisibile. I miti, di norma, non contengono alcuna minoranza dissenziente. La verità ufficiale della persecuzione vittimaria non viene mai

contestata. Conosco solo un'eccezione a questa regola, la storia della morte di Romolo in Livio. Romolo è sulla cima di uno dei sette colli di Roma, circondato dall'intero senato. D'improvviso interviene una forte tempesta e una grande nuvola nasconde tutti alla vista. Quando la nebbia si dirada, Romolo non c'è più e i senatori annunciano al popolo riunito ch'egli è stato assunto in cielo. Il popolo se ne rallegra doverosamente, eccetto alcuni individui poco raccomandabili che sostengono d'aver visto alcuni senatori nascondere pezzi del corpo di Romolo sotto la toga. Questa versione dei fatti viene respinta come l'invenzione d'uno sparuto gruppo, poco affidabile, di scontenti.¹⁵

Immediatamente prima e durante la crocifissione, gli apostoli non sono affatto immuni dal contagio persecutorio. Al momento cruciale, quindi, la possibilità che emerga una minoranza dissenziente appare molto debole. Se tutti i discepoli si fossero arresi davvero alla logica unanime del linciaggio, non ci sarebbero stati i Vangeli. La crocifissione, sempre che se ne fosse conservata memoria, sarebbe passata alla storia solo in forma mitica. È la Resurrezione che porta alla luce la minoranza dissenziente al momento in cui, umanamente parlando, la verità era già stata seppellita, una volta per tutte, insieme a Gesù. La Resurrezione è attribuita allo Spirito di Dio, definito con termine quanto mai appropriato il «Paraclito», un termine greco che significa «l'avvocato difensore». La Resurrezione mostra come la persecuzione espiatoria sia una prigione da cui gli apostoli non si sarebbero mai liberati senza l'aiuto divino. Il Paraclito rende i discepoli capaci di percepire qualcosa che nessun essere umano è capace di intendere senza il suo aiuto: la propria personale partecipazione al meccanismo persecutorio.

Questa consapevolezza fa tutt'uno col processo chiamato di «conversione cristiana» e gioca un ruolo drammatico tra gli apostoli al tempo della Resurrezione: in particolar modo nel caso di Pietro dopo il suo rinnegamento, e in quello di Paolo sulla via di Damasco. Paolo non fu in grado di comprendere la propria violenza finché non sentì dalla bocca di Gesù una domanda incredibile: «Saul, Saul, perché mi perseguiti?» (*Atti* 9, 3-7). Un'antropologia del capro espiatorio ci può indubbiamente condurre molto lontano, ma non può andare oltre questo punto: essa deve lasciare la strada alla religione. L'universalità del modello del capro espiatorio nei testi religiosi suggerisce che tutte le società umane sono afflitte da un qualche tipo di disfunzione che, per quanto pienamente rivelata nei Vangeli, è sempre sfuggita all'attenzione degli osservatori scientifici oltre che a quella degli stessi pensatori cristiani. La causa di questa disfunzione può solo essere la tremenda vocazione al conflitto dell'umanità. Questa avrebbe reso impossibile l'emergere delle società umane se, nella nostra storia precristiana, ogniqualvolta il disordine avesse raggiunto una certa soglia d'intensità, esso non avesse fatto scattare spontaneamente il suo stesso antidoto nella forma di qualche linciaggio unanime di un capro espiatorio – evento che ha generato non solo la mitologia e la nozione arcaica del sacro, ma anche i sacrifici rituali, dotando così le società umane dei mezzi sacrificali per tenere in scacco la propria violenza.

Se le religioni che hanno fatto ricorso alla vittimizzazione espiatoria hanno davvero protetto l'umanità dalla sua stessa violenza, allora la rivelazione evangelica del meccanismo espiatorio rappresenta un cambiamento di portata epocale nel corso della storia umana, ancorché di fatto molto pericoloso. Diffondendosi in tutta l'umanità, questa rivelazione ha liberato sia le nostre capacità creative sia quelle

distruttive. Il contrasto tra le conclusioni positive e ottimistiche dei miti e la dimensione apocalittica della tradizione giudaico-cristiana è un indizio ulteriore che ci fa attribuire sia le loro somiglianze che le loro differenze alla vittimizzazione espiatoria, la quale rimane sempre nascosta nei primi mentre viene svelata nella seconda. Nei miti, l'occultamento rende efficace la violenza persecutoria. Il vecchio sistema viene restaurato oppure uno nuovo lo sostituisce, e questa è la ragione per cui le conclusioni dei miti sono sempre positive e ottimistiche. Una restaurazione culturale ha luogo sotto la supervisione del dio appena rivelato, che non è altro che il capro espiatorio che è stato ucciso.

I Vangeli sono diversi. La bontà della loro lieta novella dipende dalla nostra obbedienza alle regole del regno di Dio. Se non lo facciamo, se rimaniamo all'interno dello spirito violento della vendetta e della rivalità, sarà impossibile, in futuro, impedire l'*escalation* di violenza che non proviene da Dio ma da un'umanità sfrenata. La minaccia apocalittica infatti, lungi dall'essere assente nel Vangelo di Giovanni, come sostenuto da molti studiosi, è presente sotto forma di tutti i conflitti suscitati dagli interventi di Gesù, nonostante tutto il bene che essi portano con sé. La famosa frase di Gesù: «Io non sono venuto per portare la pace ma la spada» (*Mat* 10, 34), riflette la sua consapevolezza circa il fatto che sta distruggendo il potere catartico della persecuzione espiatoria. Quindi, anche se – o piuttosto poiché – egli ci darà alla fine «la pace che supera ogni comprensione» (*Fil* 4, 7), il suo passaggio tra noi deve prima essere seguito da una difficile transizione storica durante la quale la sua pace non è ancora qui e la vecchia pace del mondo, cioè la tregua della persecuzione del capro espiatorio, ormai non c'è più. La

rivelazione della Croce porta indubbiamente innumerevoli benefici con sé ma, nella sua espansione, essa priva le società umane del solo tipo di pace di cui hanno goduto sotto la legge del capro espiatorio. Nel caso dei miti, il principio divino è in realtà la violenza che porta la pace attraverso i misteri del sacrificio espiatorio e rituale, la violenza buona che espelle quella cattiva. Nei Vangeli, questa violenza è definita non come divina ma come satanica: è il potere di «espellere Satana», dato temporaneamente a Satana stesso (*Mar 3, 23*) e ora rivendicato dal Cristo. La ragione per cui Gesù viene considerato divino è davvero unica. Il suo amore trascende la violenza del sacro e deve penetrare, in fine, l'oscuro regno dell'uomo; esso deve trionfare su tutti gli ostacoli che noi poniamo sul cammino della nostra stessa salvezza.

Nei testi mitici come in quelli biblici, ritrovo molti indizi che avvalorano l'ipotesi del capro espiatorio; ma il più significativo è il modo perfetto in cui le due serie combaciano fra loro. Le analogie tra mitologia e Bibbia, invece di giocare a sfavore dei Vangeli, com'è stato finora inteso nel mondo moderno, ci permetteranno di rivendicare la verità *intellettuale*, oltre che religiosa, dei due Testamenti. I quattro racconti della Passione, e le rivelazioni bibliche prima di essi, sono gli strumenti in grado di svelare la persecuzione espiatoria in tutti quei testi in cui essa è stata celata, non solo nelle religioni naturali, ma anche nelle filosofie e nelle altre mitologie moderne come quelle delle scienze sociali e nel miraggio dell'oggettività scienziata, giustamente respinta da Vattimo. Un'applicazione appropriata delle intuizioni mimetiche e di quelle relative al capro espiatorio che ci derivano dai Vangeli può letteralmente esaminare ai raggi x tutti questi testi.

Fidarsi della ragione

Prima che cominciassi a sospettare che queste possibilità interpretative e di ricerca fossero effettivamente a portata di mano, m'interessavo, come molti altri attorno a me nel contesto accademico, alle varie mode intellettuali del momento, comprese quelle più antireferenziali, antilogiche e antiscientifiche. Non appena però mi convinsi – a torto o a ragione – che l'ipotesi del capro espiatorio poteva giocare un ruolo decisivo nella risoluzione dell'enigma mitico-sacrificale – un ruolo che viene di fatto svelato non certo da me ma dai Vangeli, confermandone la loro unica verità e il loro unico potere – ebbi la sensazione di trovarmi di fronte a una scoperta fondamentale e decisi a dedicarmi interamente a questa intuizione. Senza alcun pentimento, ho rinunciato a tutti i giochi teorici e sono tornato alle regole dell'evidenza e della prova più tradizionali e di senso comune. Sentivo istintivamente, e sento ancora, che la sola teoria di cui ho bisogno è il credere nella possibilità di scoprire la verità, il credere nell'esistenza sia dei fatti che delle interpretazioni.

Nella ricerca della conoscenza, l'ultimo secolo e mezzo è stato caratterizzato da eccessi che si sono mossi in direzioni antitetiche. Prima ci sono state le scuole di pensiero positivista, che hanno adorato i fatti sentendosi così facilmente e costantemente a contatto con essi da dimenticare le interpretazioni. Questo eccesso è stato seguito dalla reazione opposta, di principio legittima, ma che molto presto ha condotto a eccessi peggiori di quelli che doveva rettificare. Cerchiamo pertanto di rinunciare a tutte le *pseudo-radicalizzazioni*, tentando di fidarci nuovamente della ragione senza idolatrarla. D'ora in poi, cerchiamo di credere sia nei fatti che nelle interpretazioni.

NOTE

1. Articolo apparso per la prima volta in *Pluriverso*, n. 4, 2000. Trad. it. di Cristina Grasseni.

2. G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 56-57. Corsivo di Girard.

3. Ivi, p. X.

4. Ivi, p. 63.

5. G. Vattimo, *Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione*, Mursia, Milano, 1968.

6. G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, cit., p. 63.

7. Cfr. R. Girard, *Delle cose nascoste*, cit., pp. 298-308.

8. R. Girard, *Mimetische Theorie und Theologie*, in J. Niewiadomski e W. Palaver (a cura di), *Vom Fluch und Segen der Sündenböcke: Raymund Schwager zum 60*, Kulturverlag, 1995, pp. 15-29.

9. Cfr. F. Nietzsche, *Opere complete*, VIII, *Frammenti postumi. 1887-1888*, Milano, Adelphi, 1971, p. 299.

10. R. Girard, *Il capro espiatorio*, trad. it. Milano, Adelphi, 1987, capp. 5 e 6.

11. Sophocle, *Oedipe-Roi*, trad. fr., Paris, Le livre de poche, 1994, p. 137.

12. R. Girard, *Il capro espiatorio*, cit., cap. 2.

13. Wotan (Odino) è il dio supremo nella mitologia scandinava, tra cui si trova Loki, il dio ingannevole.

14. Letteralmente «imbrogliatore»; nella mitologia e negli studi delle religioni naturali, il *trickster* è una divinità, uno spirito, un eroe umano, o un animale antropomorfo che si prende gioco di una comunità disobbedendo o violando le

regole della stessa. Nella mitologia greca sono *trickster* Prometeo, Efesto, Ulisse, Ermes; in quella celtica Puck; e ovviamente il Diavolo, in tutte le sue deformazioni folcloriche, nella cultura popolare cristiana.

15. Cfr. T. Livio, *Storie*, I, a cura di L. Perelli, UTET, Torino 1977, p. 155 (1, 16, 4).